www.amad.org

Archivum Medii Aevi Digitale – Studies: Theses

Alan Lena van Beek

Riesen in der Literatur des Mittelalters

Diskursive Formationen im deutschen Sprachraum

Archivum Medii Aevi Digitale – Studies: Theses 1, 2021

Gefördert durch DFG Deutsche Forschungsgemeinschaft

RI LMU LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN hebis

Archivum Medii Aevi Digitale – Studies: Theses

Eine Reihe des | A Series by

Archivum Medii Aevi Digitale
www.amad.org

Herausgegeben von | Edited by

Karoline Döring, Aglaia Bianchi,
Steffen Krieb, Maxi Maria Platz

DOI: 10.25716/amad-85226

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg im Jahr 2019 angenommen.

Band | Volume

1

Alan Lena van Beek

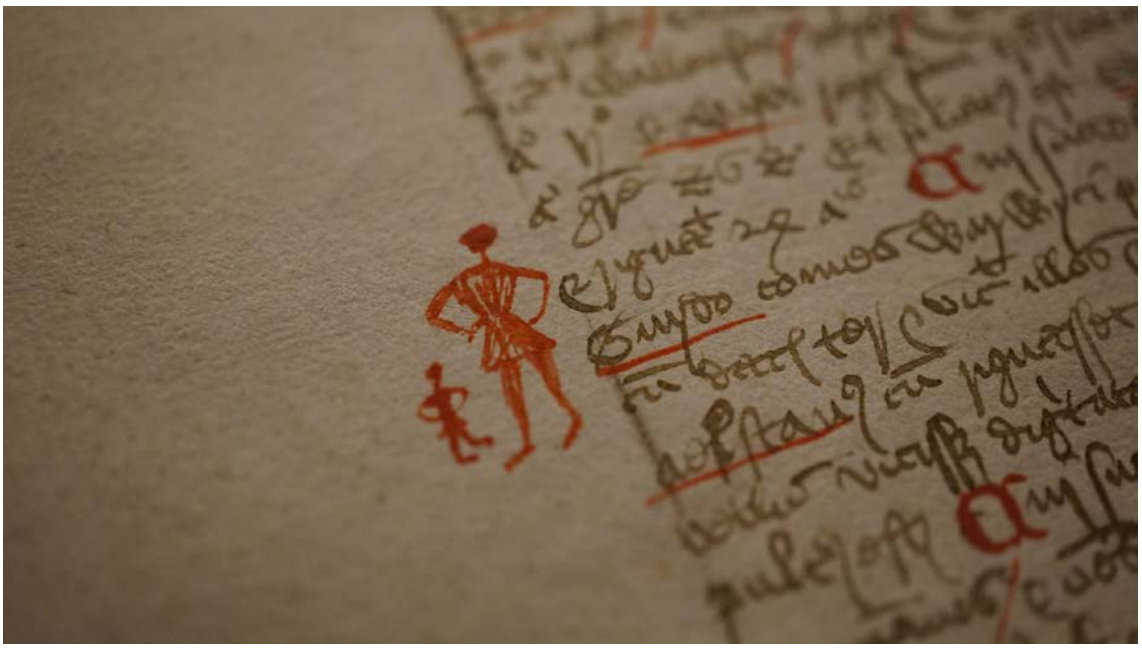
Riesen in der Literatur des Mittelalters. Diskursive Formationen im deutschen Sprachraum

2021

Empfohlene Zitierweise | Suggested Citation:
Alan Lena van Beek, Riesen in der Literatur des Mittelalters. Diskursive Formationen im deutschen Sprachraum (Archivum Medii Aevi Digitale – Studies: Theses 1), Frankfurt am Main 2021, DOI: 10.25716/amad-85226.

www.amad.org

Riesen in der Literatur des Mittelalters. Diskursive Formationen im deutschen Sprachraum



Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg

vorgelegt von
Lena van Beek
Hamburg 2019

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 1
1.1. Forschungsüberblick 2
1.2. Methodische Vorbemerkungen 10
1.3. The Cardiff Giant 16
1.4. Zum Aufbau der Arbeit 19
2. Biblische Riesen 23
2.1. Riesen im ‚Alten Testament' 23
2.1.1. Vor der Sintflut: Die Nephilim 23
2.1.2. Nach der Sintflut: Nimrod und der Turmbau zu Babel 28
2.2. Christus als Riese bei Otfrid von Weißenburg und im Psalm 18,6 43
2.3. Die Ambivalenz der biblischen Riesen 50
3. Antike Riesen im Mittelalter 53
3.1. Titanen, Giganten und Aloaden 53
3.2. Tityos in den ‚Etymologiae' und im ‚Eneasroman' 57
3.3. Enschelades und Atlas im Riesenkatalog im ‚Reinfrid von Braunschweig' 64
3.4. Antike Versatzstücke in der ‚Crône' 70
3.5. Antike Riesen im Mittelalter: *Titania, id est gigantes* 73
4. Riesen und Helden 75
4.1. Riese oder Held? 75
4.1.1. Der Fall Ecke 75
4.1.2. Die historische Semantik von *helt* 79
4.2. Riesen und Helden in den Heldenbüchern 82
4.2.1. *Rysen* im ‚Rosengarten' 82
4.2.2. Die Herogonie der ‚Heldenbuchprosa' 92
4.3. Riesenhafte Vorzeithelden und das Dekadenzmodell 99
4.4. Riesen und Helden – Erklärungsmodelle für eine unfeste Dichotomie 104
5. Heilige Riesen 109
5.1. Der Heilige Christophorus – Formen der legendarischen und ikonographischen Überlieferung 109
5.2. Gewalt und Furcht – Der Riese Christophorus in der Fassung A 113
5.3. Aspekte des Riesenhaften in den Fassungen B und C 129
5.4. Von Stigma zu Charisma – Gewaltiger Riese, gewaltiger Gott 140
6. Riesen, Herkunft und Herrschaft 143
6.1.1. Genealogie, Gewalt und Gründung 144
6.1.2. Die Legitimation von Herrschaft 146

6.2. Riesen in Herkunftserzählungen 149
6.2.1. *Ibi vidimus monstra* – Die Landnahme Kanaans 149
6.2.2. *Contra gigantes* – Die Landnahme Britanniens 151
6.2.3. *Der erst tyranne* – Nimrod als Spitzenahn der Ungarn 155
6.2.4. *Unde gigantes processerunt* – Der Riese Theuton als Spitzenahn der Deutschen 163
6.3. *A Link to the Past* – Legitimation durch Riesen 173
7. Riesen, Knochen und Wahrheit 176
7.1. *A different program of truth* 176
7.1.1. Riesenknochen in der Antike 180
7.1.2. *Vidi ipse non solus* – Augustinus und der Backenzahn 184
7.2. Riesenknochen im Mittelalter 187
7.2.1. Hygelacs Knochen auf der Rheininsel 187
7.2.2. *Ossa posse videri* – Die Riesenknochen von St. Stephan 192
7.2.3. *Pro miraculo* – Starkaðrs Zähne 198
7.2.4. Knochen und Kirchen 202
7.3. *fictitium illud fuisse* – Hierarchien der Wahrheit 207
7.3.1. Siegfrieds Grab in Worms 207
7.3.2. *Caelum tangere possit* – Wahrheit vs. Lüge 213
7.3.3. *Türsenmaer* als Fiktionalitätsmarker bei Konrad von Megenberg 215
7.4. Riesen, Knochen und Wahrheit 220
8. Fazit und Ausblick 224
9. Quellenverzeichnis 231
9.1. Abkürzungsverzeichnis 231
9.2. Primärtexte 231
9.3. Sekundärtexte 236
9.4. Abbildungsverzeichnis 252

Danksagung

Zu Beginn des Projekts war mir nicht bewusst, vor welche interdisziplinären Herausforderungen es mich stellen würde. Freundliche Anfragen wurden ebenso freundlich, hilfreich und ausführlich beantwortet. Oft entwickelten sich anregende Gespräche und ein gemeinsamer Lerneffekt. Für fachliche Unterstützung und Diskussionen danke ich daher Alexandra Trachsel und Arnold Bärtschi (Gräzistik), Daniel Bagi (Finnougristik), Stefan Rosmer und Florian Schmid (Literaturwissenschaft), Maxi Platz (Archäologie), Jörg Feuchter und Martin Bauch (Geschichte). Für die Übersetzungen danke ich Ingeborg Braisch und Christina Franke.

Für moralischen Beistand und redaktionelle Hilfe danke ich vor allem dem Promowendland: Melanie Andresen, Malena Ratzke, Lisa Dücker, Eleonore Schmitt und Lisa Merten, zudem Britta Wittchow, Sarah Rose, Angela Eickmeyer, Christian Schmidt, Laura Wittwer und Franziska Gernert. Für alles andere, was die oben Genannten nicht schon für mich tun konnten, danke ich Mathias Riediger.

Timo Felber danke ich für die anregende Kieler Atmosphäre und die sehr kurzfristige Erstellung des Drittgutachtens. Julia Weitbrecht danke ich für fachliche Impulse, die meinen Horizont erweiterten. Besonderer Dank gilt Bernhard Jahn, der es mir über Jahre ermöglichte, dieses Werk zu schreiben und mir die dafür notwendige Freiheit und seinen Beistand schenkte.

Ich habe mich entschlossen, diese Arbeit nicht in einem wissenschaftlichen Verlag zu publizieren und die horrenden Kosten durch öffentliche Mittel fördern zu müssen. Stattdessen stelle ich die Arbeit der Öffentlichkeit in einer Open-Access-Publikation zur Verfügung. Ich verzichte auf das Renommee einer Reihe und schweren Herzens auch auf ein gedrucktes Buch, in der Hoffnung, dass dies zur Veränderung des wissenschaftlichen Publizierens beiträgt und die Arbeit für sich steht.

Ich danke allen Forschenden, die diesen Schritt mit mir gehen.

1. Einleitung

Machtû mich danne wizzen lân,
waz crêatiure bistû?
‚Iwein' Vv. 486f.[1]

Am Anfang des Dissertationsprojekts stand die Frage: Gibt es einen typischen Riesen? Damals beschränkte sich das Korpus noch auf die Dietrichepik und einige ausgewählte Artusromane. Bewertungen des ‚Eckenliedes', nach denen Ecke sich weigere, ein typisch unzivilisierter Riese zu sein und dies durch höfische Verhaltensweisen auszugleichen suche, boten Anlass zum Zweifel, ob es tatsächlich so einfach zu kategorisierende „böse Riesen" und „gute Menschen" gibt. Doch um diese Frage beantworten zu können, müsste man zuerst klären, was ein Riese eigentlich ist. Absichtlich wird dieser Arbeit über Riesen in der Literatur des Mittelalters keine Definition eines Riesen vorangestellt, da die Antwort von Fall zu Fall unterschiedlich ausfällt. Die Skandinavistin Katja Schulz hat für ihr Fachgebiet Überlegungen zu einer Definition angestellt: Laut Schulz sind Riesen

> jene (menschengestaltigen) Figuren, die als kleinsten gemeinsamen Nenner die Kriterien erfüllen, daß sie hinsichtlich der Körperkraft menschliches Maß übersteigen, und daß sie als „Wesen anderer Art" explizit benannt werden, daß sie also eine Art „Gattungsnamen" tragen.[2]

Schulz' Kriterien sind auf die mittelhochdeutsche Literatur jedoch nur begrenzt anwendbar. Auf die Frage Kalogrenants *Machtû mich danne wizzen lân, / waz crêatiure bistû?* (‚Iwein' Vv. 486f.) antwortet der riesige Waldunhold *ein man, als du gesihest nû* (‚Iwein' V. 488). Diese Arbeit möchte ergründen, welche Figuren in der mittelalterlichen Literatur als Riesen gelten können und wie diese in unterschiedlichen Kontexten funktionalisiert werden.

Das Dissertationsprojekt fragt daher nach divergenten Konzeptionen von Riesen in verschiedenen mittelalterlichen Texttraditionen. Welches Wissen ist im Mittelalter über Riesen verfügbar? Gibt es Muster, die mit Riesen inhärent verbunden sind? Wie werden Riesen in mittelalterlichen Texten funktionalisiert? Die Reflexion des Riesenkonzeptes gliedert sich in die biblische, enzyklopädische und legendarische Tradition, die mittelalterliche Antikenrezeption und die Heldenepik sowie genealogische Aspekte. Das

[1] Hartmann von Aue: Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein. Hg. und übers. von Volker Mertens. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2008. Im Folgenden ‚Iwein'.
[2] Schulz, Katja: Überlegungen zur Figur des Riesen in den altnordischen Fornaldarsögur und den mittelhochdeutschen Spielmannsepen. In: Arbeiten zur Skandinavistik. Hg. von Fritz Paul, Frankfurt: 2000. S. 228-236. S. 228.

Nebeneinander der Wissensordnungen und diskursiven Formationen wird für den Zeitraum von ca. 800 n. Chr. bis etwa 1600 n. Chr. anhand von signifikanten Textausschnitten, bildlichen Darstellungen und materiellen Zeugnissen untersucht.
Dementsprechende Studien gab es zu Beginn des Projektes 2014 nur wenige. Während der Bearbeitungszeit bis 2019 sind einige Beiträge erschienen, die beginnen, sich dem komplexen Thema mit der Aufmerksamkeit zu widmen, die es verdient. Bisherige Forschungsansätze und ihre Problematik werden im Forschungsüberblick in Kapitel 1.1 geschildert. Die Analyse der Riesenvorstellungen besteht methodisch aus einer Verquickung von historischer Diskursanalyse und historischer Anthropologie, welche anschließend in Kapitel 1.2 in ihrer Relevanz für die germanistische Mediävistik kurz dargestellt werden. Anhand eines einleitenden Beispielriesen wird in Kapitel 1.3 verdeutlicht, welche Aspekte im Mittelalter für eine Untersuchung relevant sind, gefolgt von einem Überblick über die einzelnen Kapitel der Studie.

1.1. Forschungsüberblick

Im 19. Jahrhundert erfuhr das Mittelalter durch die Romantik eine kulturelle Aufwertung. Das steigende Interesse an einheitsstiftender Mythologie und an der Sagenwelt des Mittelalters spiegelt sich auch in der Forschung zu den Riesen wider. Jacob Grimm widmet den Riesen in der ‚Deutschen Mythologie' 1835 ein eigenes Kapitel.[3] 1858 veröffentlicht Karl Weinhold ‚Der Riese des germanischen Mythus'.[4] Das besondere Verhältnis zur Natur und zum Mythos bestimmt die romantisch geprägte Lektüre der Riesen in der mittelalterlichen Literatur. Vor allem die ältere germanistische Forschung hat sich hauptsächlich mit den ‚germanischen' Riesen der skandinavischen Literatur beschäftigt.[5] Weinhold, der hier exemplarisch für dieses Vorgehen herangezogen werden soll, bemerkt im Vorfeld seiner Studie: „Die älteste Geschichte der Riesen fällt mit der Schöpfungssage der Germanen zusammen. Schon dadurch ist für die Forschung über sie der sichere Weg gegeben."[6] Der in der Forschung des 19. Jahrhunderts vertretene Ansatz versucht, alle Riesen auf eine gemeinsame ‚heidnische' Vorstellung zurückzuführen.

[3] Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie. Göttingen: 1835. Kapitel XVIII.
[4] Weinhold, Karl: Der Riese des germanischen Mythus. Wien: Gerold, 1858.
[5] Vgl. Grimm: Deutsche Mythologie; Weinhold: Der Riese des germanischen Mythus; Höttges, Valerie: Typenverzeichnis der deutschen Riesen und riesischen Teufelssagen. Helsinki: 1937.
[6] Weinhold: Der Riese des germanischen Mythus. S. 6.

Durch die Christianisierung im Mittelalter ‚verlieren' die alten Riesen fast alles: Weinhold konstatiert,

> […] dass in den deutschen Gedichten der mythische Boden für die Riesen wie für die Zwerge verloren ist. Die Riesen erscheinen darin nur als besonders starke Männer, wild zwar und gefährlich, aber ohne ihre eigentliche alte Ausstattung. In den kunstmäßig behandelten Dichtungen treten sie fast gar nicht hervor; dagegen brechen sie in den volksmässigen und verwilderten zum Theil in Haufen heraus.[7]

Die mittelhochdeutsche Literatur wird somit für das Anliegen des romantisch geprägten Forschungsansatzes nicht als wertvoll eingestuft: „Erheblichen Gewinn mythologischer Prägung geben diese Quellen nicht, eben so wenig die höfischen Gedichte."[8] Züge von Riesen als Naturgewalten versucht er allenfalls an Namen festzumachen.[9] Weinhold zieht die mittelhochdeutschen Texte nur punktuell und vor allem unter namensgeschichtlicher Perspektive heran.

Das mündliche Erzählen hingegen stütze angeblich die These der beständigen Mythologie: „Desto ergiebiger beweist sich die noch lebende Volkssage, worin die Riesen in mythischer Art fortleben. Von Norwegen bis Tirol begegnen wir unsern alten Bekannten überall mit denselben Gesichtszügen, […]."[10] Weinhold möchte hier eine Verbindung zur Vergangenheit sehen: „So bewegt sich die Vorstellung von den Riesen im Volke noch heute auf denselben Wegen die ihr im ältesten Heidenthume gebaut wurden."[11]

Diese Einstellung findet sich auch heute teilweise noch in der Forschung wieder, auch wenn sie längst überholt ist. Die Riesen der mittelhochdeutschen Literatur kommen hier wenn überhaupt nur am Rande vor. Dieser Ansatz, wie auch Grimm ihn vertrat, wird heute in der Forschung kritisch gesehen.[12] Boyer evaluiert dies beispielsweise wie folgt:

> Jacob Grimm viewed giants as forces of nature, primeval world shapers and destroyers. This holds true for many cultures around the world. However, Grimm does not analyze the function of the giant within the context of the medieval text, but rather places an artificial mythological framework on the character that does not apply either to the time period or the text itself. Drawing direct mythological links between a particular figure in a medieval text

---

[7] Weinhold: Der Riese des germanischen Mythus. S. 82.
[8] Ebd.
[9] „In mehreren der überlieferten Riesennamen tritt die zerstörende, namentlich die waldfeindliche Gewalt des Sturms hervor. Hräqvir schüttelt den Wald, Hraudnir reutet und verwüstet ihn; sie haben gleichgesinnte in den deutschen Riesen Fellenwalt, Rûmenwalt, Schellenwalt, die im Gedichte von Dietrich und seinen Gesellen als Gegner des Kreises der Berner geschildert sind." (Ebd. S. 45f.).
[10] Ebd. S. 82.
[11] Ebd. S. 84.
[12] Vgl. bspw. Eldevik, Randi: Less than Kind. Giants in Germanic Tradition. In: The Shadow-Walkers. Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous. Hg. von Tom Shippey. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005 (Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance 14). S. 83-110. S. 83f.

> and a specific figure in a Norse myth, for example, overextends an approach which is otherwise useful as seeing the giant as a mythological remnant. Nevertheless, Jacob Grimm's ideas, which were shared by many scholars of the nineteenth century, shape the view of giants to this day.[13]

So wird versucht, die in skandinavischen Überlieferungen dargestellten Konzepte von Riesen als Ursprung der deutschen Tradition zu verkaufen, die sich in zeitgenössischen Volkssagen und Märchen wiederfinden. Für diese Zeit waren die ‚Edda' und andere skandinavische Mythologien von Göttern und Fabelwesen wirkungsmächtige Texte für den Forschungsdiskurs. Ausschließlich werden die mittelhochdeutschen Texte vor dieser Folie gelesen und nicht in ihrem eigenen Rahmen untersucht. Dies ist repräsentativ für die Forschung des 19. Jahrhunderts.[14]

Für die Erschließung des weiteren Forschungsstandes des Themenkomplexes „Riesen in der mittelhochdeutschen Literatur" sind einige Monografien maßgeblich, die hier ausführlicher erläutert werden sollen. Ernst Herwig Ahrendt hat 1923 erstmals eine Dissertation vorgelegt, die sich mit der Darstellung der Riesen allein in mittelhochdeutschen Epen beschäftigt.[15] Diese bietet eine Stellen- und Motivsammlung mit einem breiten Schnitt durch verschiedene Gattungen der mittelhochdeutschen Literatur. Das selbst gesetzte Ziel Ahrendts war es, die „bunte Fülle ihrer Gestalten zu ordnen und ihre Herkunft zu bestimmen […]",[16] wobei Ahrendt es ablehnt, den mittelhochdeutschen Riesenglauben mit der ‚Edda' in Bezug zu bringen. Dies kommt einer Art Unabhängigkeitserklärung gegenüber früheren Arbeiten wie z. B. Grimms gleich. Das letzte Kapitel bildet eine Charakteristik, in der verschiedene Merkmale wie Abstammung, Heimat, Wohnung, Aussehen, Fähigkeiten und verschiedene Eigenschaften zu katalogisieren versucht werden. Ahrendts Leistung bestand also darin, ein Motivverzeichnis der Riesen im Bereich mittelhochdeutsche Epik aufzustellen. Sie wurde 1982 von Claude Lecouteux im Rahmen einer Untersuchung über Monster im Mittelalter noch ergänzt.[17] Jedoch fehlen immer noch zahlreiche andere Vorkommen, die

[13] Boyer, Tina: The Giant Hero in Medieval Literature. Leiden, Boston: Brill, 2016 (Explorations in Medieval Culture 2). S. 7.
[14] Für einen detaillierten Forschungsüberblick für diesen Zeitraum vgl. Boyer: The Giant Hero. S. 7-14.
[15] Ahrendt, Ernst Herwig: Der Riese in der mittelhochdeutschen Epik. Güstrow: Michaal, 1923.
[16] Ebd. S. 117.
[17] Lecouteux, Claude: Les monstres dans la littérature allemande du Moyen âge. Göppingen: Kümmerle, 1982.

Arbeit ist folglich nicht abgeschlossen.[18] Auch unterscheidet Ahrendt nicht zwischen Riesen und Automaten oder wilden Männern.[19] Viele Analysemöglichkeiten sind noch nicht ausgeschöpft. Meist bleibt die Beschreibung der Fundstelle bei Ahrendt rein inhaltlich. Zudem vertritt er Thesen, die sich bei näherer Beobachtung nicht halten lassen, wie beispielsweise: „Auf die […] Werke des klassischen Altertums brauchen wir nicht näher einzugehen, da sie den deutschen Riesenglauben nicht befruchtet haben […].“[20]
Die zweite erwähnenswerte Monografie stammt von einem Historiker. Evgen Tarantul hat zur Kulturgeschichte germanischer Völker gearbeitet und sich in diesem Rahmen mit den Vorstellungen von Elfen, Zwergen und Riesen im Mittelalter auseinandergesetzt. Seine Dissertation von 2001 ist eine der aktuelleren Publikationen, die sich auch mit Riesen in der volkssprachigen mittelalterlichen Literatur beschäftigt.[21] Er vertritt auch heute noch die romantische These, dass Riesenvorstellungen einen gemeinsamen Ursprung in der germanischen Mythologie haben. Die Suche Tarantuls nach dem gemeinsamen Ursprung der Riesen-, Zwergen- und Elfenvorstellungen in einem fragwürdigen Korpus aus ‚Edda‘, Texten des Mittelalters und Märchen setzt voraus, dass eine kohärente Mythologie in germanischen Stämmen existierte, aus der sich „drei Flußarme“[22] entwickelt haben sollen. Als Arbeitshypothese nimmt Tarantul an, dass die mit den Figuren verknüpften Funktionen und Motive durch die untersuchten Zeiträume hinweg stabil bleiben. Diese Herangehensweise, die sich lose an Propp und Gurjewitsch anreiht, ist aus mehreren Gründen problematisch. Die Textauswahl ist zwar komparatistisch wertvoll, aber bei Weitem nicht repräsentativ für die untersuchten Sprachräume oder Epochen (wobei die Epocheneinteilung selbst fragwürdig ist). Märchen und hochmittelalterliche Werke sollen kohärente Motive und Figuren aufweisen, wohingegen fast alle Riesen des Spätmittelalters als Abweichungsphänomene abgetan werden. Tarantuls Bemühung, ein einheitliches Bild der Riesenvorstellungen nachzuweisen, vermag aber nicht nur wegen der vielen Sonderfälle vor allem im Spätmittelalter nicht zu überzeugen, sondern auch aufgrund der genannten

[18] Eine Stichwortsuche mithilfe modernerer Verzeichnisse liefert eine Fülle von Belegen, die Ahrendt nicht verzeichnet hat. Vgl. Motif index of German secular narratives from the beginning to 1400. Hg. von Karin Lichtblau [u.a.]. De Gruyter, 2005-2011; vgl. MHDBDB.
[19] Vgl. Ahrendt: Der Riese in der mittelhochdeutschen Epik. S. 107 f.
[20] Ebd. S. 5.
[21] Tarantul, Evgen: Elfen, Zwerge und Riesen. Untersuchung zur Vorstellungswelt germanischer Völker im Mittelalter. Frankfurt am Main: Lang, 2001 (Europäische Hochschulschriften 1).
[22] Ebd. S. 449.

problematischen Vorannahmen. Beide bespielhaft genannten Arbeiten weisen also gewisse Vereinheitlichungstendenzen und erhebliche Lücken auf.

Der Trend zur Pauschalisierung hält auch darüber hinaus in der Forschung an. So postuliert z. B. Sonja Kerth, dass sowohl im Artusroman als auch in der Heldendichtung Riesenmotive gattungsneutral verwendet werden.

> In der Tat gibt es Motive, die wohl als gattungsneutral empfunden wurden, wie das Auftreten von Zwergen, Drachen und Riesen […]. Die Riesenkämpfe in den Artusromanen ähneln denen in der [...] Heldendichtung bis ins kleinste Detail: Betont werden immer Größe, Verschlagenheit und Freßgier der Riesen; als Waffe verwenden sie typischerweise Stangen und Baumstämme. Die Kampfschilderungen sind sogar bis in die Formulierungen hinein identisch […]: Geschildert wird jeweils, daß der Held in große Bedrängnis gerät, sich wehrt, indem er den Gegner am Knie trifft, ihm zunächst Arme und Beine, zuletzt den Kopf abschlägt. Der sterbende Riese brüllt wie ein Ochse und fällt schwer zu Boden wie ein Turm, ein Baumstamm oder ein Schiff. Eine gattungstypische Ausprägung findet sich nicht, das Motiv wird also tatsächlich neutral verwendet.[23]

Ein Anliegen des Dissertationsprojektes ist demzufolge, diese vermeintliche Einheit zu dekonstruieren und anhand der Aussagenanalyse zu belegen, dass im Mittelalter bei Weitem keine einheitliche Auffassung von Riesen dominiert hat, und die Komplexität dieser Aussagen im untersuchten Zeitraum aufzuzeigen. Dankenswerterweise hat die aktuelle Forschung begonnen, differenziertere Analysen vorzunehmen, welche im Folgenden kurz umrissen werden sollen.

Dass die Ursprungsromantik und die der Materie aufgezwungenen Kategorisierungsversuche ihrer Vorgänger zwecklos sind, kritisiert Tina Boyer in ihrer Monografie in einem umfassenden Forschungsbericht. Von einem einheitlichen Riesenbild im Mittelalter zu sprechen wäre vorschnell, wenn man zum Beispiel an Problemfälle wie Ecke denkt, ein Riese mit zweifelhaftem Riesen- und Heldenstatus. Andere Riesen haben sogar Helferfunktion und sind Teil des Hofes, z. B. im ‚König Rother' oder im ‚Herzog Ernst'. Sie werden teilweise als orientalische Exotika vorgeführt, als „niedliche Accessoires".[24] Dieser Diskrepanz hat sich Tina Boyer gewidmet, deren Dissertation ‚Chaos, Order, and Alterity: The Function and Significance of Giants in Medieval German Epic' von 2012 in der deutschsprachigen Forschung

---

[23] Kerth, Sonja: Gattungsinterferenzen in der späten Heldendichtung. Wiesbaden: Reichert, 2008. S. 13. Im Rahmen meiner Bachelorarbeit (Die Figur des Riesen in Dietrichepik (‚Eckenlied', ‚Jüngerer Sigenot') und frühem Artusroman (‚Erec', ‚Iwein'). Hamburg: 2011) konnte bereits gezeigt werden, dass dies nicht der Fall ist.

[24] Giloy-Hirtz, Petra: Begegnung mit dem Ungeheuer. In: An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung. München: Fink, 1991 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12), S. 167-209. S. 197; vgl. auch McConnell, Winder: The Wate Figure in Medieval Tradition. Bern [u.a.]: Lang, 1978.

allerdings bisher kaum rezipiert wurde.[25] 2016 wurde sie leicht ergänzt unter dem Titel ‚The Giant Hero in Medieval Literature' neu veröffentlicht. Zudem publizierte Tina Boyer Aufsätze zu einigen Teilaspekten, die Auszüge aus der Dissertation darstellen, wie z. B. zur Funktion der Riesen im ‚Orendel', ‚König Rother' und ‚Dukus Horant'.[26] In ihrer Dissertation untersucht sie anhand einer Skala der *hövescheit* („spectrum of courtliness")[27] in einem *close reading* das Verhalten der Riesen und ihre Funktion in der aventiurehaften Dietrichepik und einigen sog. ‚Spielmannsepen'.

Sie kommt zu dem Schluss, dass es die typische Riesenfigur in den untersuchten Werken nicht gibt, sondern dass es vom individuellen Text abhängt, wie die Figur ausgearbeitet wird. Je zentraler die Figuren für die Erzählung sind, desto mehr werden sie domestiziert.[28] Sie differenziert zwischen Riesen, die am nicht-höfischen Pol der Skala stehen (‚Orendel', ‚Virginal', ‚Sigenot'), und Riesen, die in einen höfischen Rahmen einbezogen sind und daher selbst höfische Charakteristiken aufweisen (‚König Rother', ‚Dukus Horant'). Besonders wertvoll im Vergleich zu früheren Arbeiten ist die Differenzierung, die Boyer vornimmt:

> These categorizations are not permanent boundaries that explain the function of giants effectively. They are guidelines, because works like Herzog Ernst and the Eckenlied fluctuate on the spectrum of courtliness. However, both epics have been included in the „courtly" section, because they exemplify the „process of domestication" evident in the plot.[29]

Darüber hinaus lässt mit diesem Instrumentarium beschreiben, wie die Riesenfiguren von Text zu Text mit unterschiedlichen Merkmalen und Funktionen ausgestattet werden. Das Ergebnis ist erwartungsgemäß nicht binär: Boyer beschreibt individuelle Fälle, die sich flexibel auf dieser Skala zwischen Eingliederung in das menschlich-höfische *framework*

---

[25] Boyer, Tina: Chaos, Order, and Alterity: The Function and Significance of Giants in Medieval German Epic. University of California: UMI, 2010.

[26] Boyer, Tina: ‚nun weiz ich nit warumb ich her solte'. Observations on the role of giants in ‚Orendel'. In: Ain güt geboren edel man. A Festschrift for Winder McConnell on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday. Hg. von Gary C. Shockey, Gail E. Finney und Clifford A. Bernd. Göppingen: Kümmerle, 2011 (GAG 757). S. 38-71; dies.: ‚König Rother' and ‚Dukus Horant' Germanic giants in exotic realms. In: Er ist ein wol gevriunder man. Essays in honor of Ernst S. Dick on the occasion of his eightieth birthday. Hg. von Karen McConnell. Hildesheim [u.a.]: Olms, 2009. S. 25-41; dies.: The chained one – an analysis of the giant Witold in ‚König Rother'. In: Intertextuality, reception, and performance: interpretations and texts of medieval German literature (Kalamazoo papers 2007-2009). Hg. von Bierhals Jefferis und Sibylla Anna. Göttingen: Kümmerle, 2010 (GAG 758). S. 77-94; dies.: The Headless Giant. The function of severed heads in the ahistorical (aventiurehafte) Dietrich epics. In: Heads will roll. Decapitation in the Medieval and Early Modern Imagination. Hg. von Larissa Tracy und Jeff Massey. Leiden, Boston: Brill, 2012. S. 137-158.

[27] Boyer: Chaos, Order, and Alterity. S. 11.

[28] Vgl. ebd. S. 187.

[29] Ebd. S. 44.

und dessen Opposition bewegen können. Besonders stellt sie dies an Texten wie ‚Herzog Ernst' und dem ‚Eckenlied' heraus, die ambige oder hybride Riesenfiguren aufweisen. All dies kumuliert 2016 in ihrer Monografie ‚The Giant Hero in Medieval Literature'. Hier wird der Rahmen der Untersuchung über mittelhochdeutsche Texte hinaus auf europäische Riesen erweitert. Neu hinzugekommen sind Analysen des ‚Daniel vom blühenden Tal' des Strickers und der *chansons de gestes* ‚Boeve de Haumtome', ‚La Destruction de Rome' und ‚Fierabras'.[30] Einen zusätzlichen genderspezifischen Aspekt bietet Boyers Lektüre, da sie besonders bei den von ihr untersuchten Riesinnen v. a. im ‚Eckenlied' eine Hybridität feststellt. Die Riesinnen tragen sowohl riesische Merkmale wie Größe und Kampfkraft als auch Attribute der wilden Frauen (Hässlichkeit, Schwärze, Behaarung).[31] Es wäre interessant, zu untersuchen, ob sich auch über das ‚Eckenlied' hinaus eine Tendenz beobachten lässt, Riesinnen als wilde Frauen darzustellen oder ob sie, ähnlich wie die männlichen Riesen, auf einer Skala des Höfischen oszillieren. Dies ist jedoch nicht Ziel des Projekts. Boyer beginnt also, die Versuche Ahrendts und auch später Evgen Tarantuls, ein einheitliches Riesenbild aus den Werken der mittelhochdeutschen Literatur ableiten zu wollen, punktuell zu dekonstruieren.

In der mediävistischen Skandinavistik, Anglistik und Romanistik haben die fächereigenen Riesen wesentlich mehr Aufmerksamkeit erhalten als in der Germanistik.[32] Hier gilt es also, für die mediävistische Germanistik eine Forschungslücke zu schließen. Auf einen detaillierten Abriss der relevanten Arbeiten der anderen Disziplinen wird an dieser Stelle verzichtet. Im Einzelnen wird jedoch im Laufe der Analyse auf ihre

---

[30] Vgl. van Beek, Lena: Buchbesprechung zu Tina Marie Boyer: The Giant Hero in Medieval Literature. Leiden, Boston: Brill, 2016 (Explorations in Medieval Culture 2). In: ZfdPh 136/1 (2017). S. 152-157. Der folgende Forschungsbericht zu Tina Boyer entspricht weitgehend der 2017 erschienenen Rezension.

[31] „However, and this can be seen in other epics, such as the other versions of the *Eckenlied* and *Wolfdietrich D,* these giantesses bear the characteristics of wild women. They are ugly, have dark or black bodies (faces), and behave terribly. It can be deduced that ugliness is not an inherent gigantic characteristic. The giantesses of the *Dietrich Cycle* are hybrid creatures and therefore bear the characteristics of giants (large size and battle prowess) and wild people (ugliness, blackness)." (Boyer: Chaos, Order, and Alterity. S. 185f.).

[32] Vgl. z. B. Schulz, Katja: Riesen. Von Wissenshütern und Wildnisbewohnern in Edda und Saga. Heidelberg: Winter, 2004; Kruse, Mathias: Literatur als Spektakel. Hyperbolische und komische Inszenierung des Körpers in isländischen Ritter- und Abenteuersagas. München: Utz, 2017 (Münchner Nordistische Studien 30); Cohen, Jeffrey Jerome: Of giants: sex, monsters, and the Middle Ages. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999; Brinded, Timothy Simon: The Meanings of Late Medieval and Early Modern Giants: An Analysis Using English Literary, Visual and Material Sources. Diss. University of Chichester, 2014; Huot, Sylvia: Outsiders. The Humanity and Inhumanity of Giants in Medieval French Prose Romance. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016; vgl. Stephens, Walter: Giants in those days. Folklore, Ancient History and Nationalism. Lincoln [u.a.]: University of Nebraska Press, 1989; vgl. ders.: De historia gigantum. Theological Anthropology before Rabelais. In: Traditio 40 (1984). S. 43-90.

Ergebnisse zurückgegriffen, wenn sie für die Fragestellung relevant sind. Besonders interessante Thesen von Jeffrey Cohen und Mathias Kruse werden vor allem in den letzten Kapiteln aufgegriffen.

Über die genannten Arbeiten hinaus sind in der mediävistischen Germanistik viele einzelne Publikationen zu Teilthemen erschienen. Riesen sind marginal im Zuge der Analyse von Redeszenen erwähnt worden.[33] Drei Aufsätze widmen sich den Riesen bei Hartmann.[34] Besonders zahlreich sind Aufsätze zum ‚Eckenlied' erschienen.[35] Darüber hinaus untersuchen einige Aufsätze Aspekte der Riesen in der Brautwerbungsepik,[36] in der *chanson de geste*[37] und im nachklassischen Artusroman,[38] jedoch immer im Zusammenhang mit größeren Fragestellungen wie Emotionalität, Intersektionalität oder Körperlichkeit. Wichtige Impulse im Hinblick auf Riesen in der mittelhochdeutschen Literatur mit übergreifenden Fragestellungen, die in dieser Arbeit weiterentwickelt werden und auf die zu gegebenem Anlass in den späteren Kapiteln noch genauer eingegangen wird, gaben vor allem John Flood, Hans Fromm, Hannes Kästner und

---

[33] Vgl. Miedema, Nine: Höfisches und unhöfisches Sprechen im ‚Erec' Hartmanns von Aue. Hg. von Nine Miedema, Monika Unzeitig-Herzog und Franz Hundsnurscher. In: Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik. Tübingen: Niemeyer, 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 36), S. 181-202; Honemann, Volker: Daniel monologisiert, der Riese berichtet, drei Damen erzählen. Aspekte der Figurenrede im ‚Daniel von dem Blühenden Tal' des Stricker. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Harald Haferland. München: Fink, 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19). S. 221-232.

[34] Vgl. Miedema: Höfisches und unhöfisches Sprechen im ‚Erec' Hartmanns von Aue; Fisher, Rodney W.: Räuber, Riesen und die Stimme der Vernunft in Hartmanns und Chrétiens ‚Erec'. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 60 (1986). S. 353-374; Pincikowski, Scott E.: Die Riesen im höfischen Roman des Hartmann von Aue. In: Riesen und Zwerge. Hg. von Stiftung Bozener Schlösser. Bozen: Athesia, 2016 (Runkelsteiner Schriften zur Kulturgeschichte 10). S. 99-120.

[35] Vgl. bspw. Kragl, Florian: Höfische Bösewichte? Antagonisten als produktive Systemfehler im mittelalterlichen Roman. In: ZfdA 141/1 (2012), S. 37-60; Schulz, Ronny F.: Ecke und Rainouart: Der heidnisch-höfische Riese als Grenzfigur zwischen den Ordnungen. In: (De)formierte Körper 2. Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter. Hg. von Gabriela Atunes, Björn Reich und Carmen Stange. Göttingen: 2014. S. 261-272; Störmer-Caysa, Uta: Kleine Riesen und große Zwerge? – Ecke, Laurin und der literarische Diskurs über kurz oder lang. In: Heldendichtung in Österreich – Österreich in der Heldendichtung. 5. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Hg. von Klaus Zatloukal. Wien: Fassbaender, 1999. S. 157-175; Tuczay, Christa: Zwerge und Riesen. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen. Mittelalter-Mythen Bd. 2. Hg. von Ulrich Müller [u.a.]. St. Gallen: UVK, Fachverl. für Wiss. und Studium, 1999. S. 635-658.

[36] Freienhofer, Evamaria: Tabuisierung von Zorn als Herrscherhandeln im ‚König Rother'. In: Machtvolle Gefühle. Hg. von Ingrid Kasten. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2010 (Trends in medieval philology 24). S. 87-103.

[37] Winst, Silke: „Heiden", Riesen, Gotteskrieger*in. Intersektionale Differenzierungsprozesse in den spätmittelalterlichen Prosaepen ‚Herzog Herpin' und ‚Loher und Maller'. In: Abenteuerliche „Überkreuzungen". Vormoderne intersektional. Hg. von Susanne Schul, Mareike Böth und Michael Mecklenburg. Göttingen: V & R unipress, 2017. S. 193-220.

[38] Schmitt, Stefanie: Riesen und Zwerge. Zur Konzeptualisierung des gegnerischen Körpers im ‚Wigalois' Wirnts von Grâvenberg und seinen frühneuzeitlichen Bearbeitungen. In: Körperkonzepte im Arturischen Roman. Hg. von Friedrich Wolfzettel. Tübingen: Niemeyer, 2007. S. 369-381.

William Layher.[39] 2016 erschien in der Reihe „Runkelsteiner Schriften zur Kulturgeschichte“ ein Band, der sich mit Riesen und Zwergen speziell in Tirol und auf den Wandmalereien der Burg Runkelstein befasst.[40] 2017 fand in Potsdam eine interdisziplinäre Tagung zum Thema „Riesen – Entwürfe und Deutungen des Außer/Menschlichen in mittelalterlicher Literatur“ statt, welche viele Ansätze zur Diskussion zwischen Germanist*innen und Skandinavist*innen bot. Die Beiträge der Tagung behandelten Fragen nach Differenz und Fremdheit, Gender und Körper sowie Religion, Herrschaft und Gewalt, aber auch nach Raumvorstellungen und Genealogie, die mit den Riesinnen und Riesen verbunden sind. Zudem wurden die spezifische Literarizität dieser Entwürfe und die narratologischen Implikationen der Riesenfiguren in mittelalterlicher Literatur untersucht. Die Tendenz zur Beschäftigung mit Riesen in einem Text oder einer Textgattung herrschte jedoch auch hier vor.[41] Einige Fragen zu Riesen kann man jedoch nur beantworten, wenn man über den Rand der einzelnen Texte und Gattungen der mittelhochdeutschen Literatur hinausblickt und verschiedene Traditionen und Kontexte berücksichtigt. Dadurch sind die gewählte methodische Vorgehensweise und das umfangreiche Korpus zu begründen, welche im Folgenden beschrieben werden.

1.2. Methodische Vorbemerkungen

Die Untersuchung beschäftigt sich mit Riesen in der Literatur[42] des Mittelalters und folgt allgemein der Leitfrage nach den Konzeptionen des Riesen im Mittelalter in der christlichen, naturwissenschaftlichen und der literarischen Texttradition. Das Textkorpus besteht aus ‚religiösen‘ Texten (Legenden, Bibel, Schriften, Kommentare), ‚naturkundlichen‘ Texten (Enzyklopädien), ‚historischen‘ Texten (Chroniken) und

---

[39] Flood, John: Theologi et Gigantes. In: Modern Language Review 4, 62 (1967). S. 654-660; Fromm, Hans: Riesen und Recken. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 60 (1986). S. 42-59; Kästner, Hannes: Der großmächtige Riese und Recke Theuton. Etymologische Spurensuche nach dem Urvater der Deutschen am Ende des Mittelalters. In: ZfdPh 110 (1991). S. 68-97; Layher, William: Siegfried the Giant: Heroic Representation and the Amplified Body in the Heldenbuch of 1479. In: Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der Amerikanisch-Deutschen Arbeitstagung an der Georg-Universität Göttingen 2002. Hg. von Art Groos und Hans-Jochen Schiewer. Göttingen: V & R unipress, 2004 (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit 1). S. 181-207; ders.: Starkaðr’s Teeth. In: The Journal of English and Germanic Philology 108/1 (2009), S. 1-26; vgl. auch Tuczay, Christa: Zwerge und Riesen. In: Mittelalter-Mythen. Bd. 2: Dämonen, Monster, Fabelwesen. Hg. von Ulrich Müller [u.a.]. St. Gallen: OVK, 1999. S. 635-658.

[40] Riesen und Zwerge. Hg. von Stiftung Bozener Schlösser. Bozen: Athesia, 2016 (Runkelsteiner Schriften zur Kulturgeschichte 10).

[41] Der Tagungsband ist leider zum Zeitpunkt der Fertigstellung der Dissertation noch nicht erschienen.

[42] Ich folge hier der weiten Definition von Literatur der Älteren deutschen Literaturwissenschaft z. B. nach Dorothea Klein: Als Literatur gilt „alles, was verschriftet ist.“ (Klein, Dorothea: Mittelalter. Lehrbuch Germanistik. Stuttgart [u.a.]: Metzler, 2006. S. 7).

erzählenden Texten (diverse Gattungen wie z. B. Artusroman, Antikenroman, Heldenepik, Liebes- und Abenteuerroman etc.), wobei diese Schriftformen bedingt durch die Charakteristik mittelalterlicher Überlieferungen nicht klar voneinander zu trennen sind. Die Weite des zu untersuchenden Korpus ist bedingt durch die Wahl der Methode. Die Analyse des Riesenbildes wird methodisch aus einer Verquickung historischer Diskursanalyse und historischer Anthropologie[43] bestehen. Beiden kulturwissenschaftlichen Ansätzen ist gemeinsam, dass sie literarische Texte als „Teil eines Archivs einer historischen Epoche“[44] verstehen und auf ihre kulturelle Einbettung hin befragen. Ebenso entledigen sich die Ansätze der modernen Unterscheidung zwischen Literatur und Gebrauchsliteratur und sind insofern kompatibel mit einem mediävistischen Thema, da die Mediävistik traditionell von einem breiten Literaturbegriff ausgeht und sowohl Sach- und Gebrauchstexte wie auch ästhetisch markierte Texte analysiert.[45]
Die historische Anthropologie ist eine transdisziplinäre Wissenschaft, die „menschliche Expressions- und Lebensformen“[46] und Relationen der Menschen zur sie umgebenden Dingwelt, aber auch zu abstrakteren Phänomenen beschreibt.

> Historische Anthropologie fragt nach der Genese und Entwicklung einzelner Konzepte, Praktiken, Denkmuster und Bedeutungsfelder. Sie ist in der Regel nicht an individuellen Persönlichkeiten, Werken oder historischen Zeitpunkten orientiert, sondern nimmt eine Art Vogelperspektive ein, von wo aus sie ein Phänomen erkundet, ohne jedoch ihre historisch-kulturelle Situierung zu übersehen.[47]

Die Anfänge historisch-anthropologischer Fragestellungen lagen in den 70er Jahren, „insbesondere in den Arbeiten zu Mentalitätsgeschichte im Umfeld der Zeitschrift Annales und vergleichbaren Entwürfen der historischen Sozialwissenschaft“.[48] Die Mentalitätsgeschichte beschäftigt sich mit kollektiven Prozessen historischer Veränderung und den langfristigen Verschiebung von Denkmustern (*longue durée*), während die historische Anthropologie auch die subjektive Seite historischer Erfahrung

---

[43] Beispiele bei: Kiening, Christian: Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. In: Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik. Bd. 5/1. Hg. von Hans-Jochen Schiewer. Berlin [u.a.]: Lang, 1997.
[44] Linden, Sarah: Historische Anthropologie. In: Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch. Hg. von Christiane Ackermann und Michael Egerding. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2015. S. 141-167. S. 151.
[45] Vgl. Linden: Historische Anthropologie. S. 150.
[46] Benthien, Claudia: Historische Anthropologie. In: Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Hg. von Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten. Hamburg: Rowohlt, 2002. S. 56-82. S. 64.
[47] Benthien: Historische Anthropologie. S. 64.
[48] Röcke, Werner: Historische Anthropologie. In: Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Hg. von Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten. Hamburg: Rowohlt, 2002. S. 35-54. S. 38.

mit einbezieht. Im Mittelpunkt steht „der einzelne Mensch in seinen sozialen, politischen und kulturellen Bezügen“.[49] Der historische Blick wird „partialisiert“[50] und doch gleichzeitig an „Denkhaltungen, Stile des Verstehens, Deutungsmuster und andere *attitudes mentales*“[51] rückgebunden, also auch wieder generalisiert. Es wird zugunsten der Untersuchung der Wechselbezüge zwischen dem Individuum und seiner „Lebenswelt“[52] auf die großen monologischen und generalisierenden Welterklärungsmodelle im Sinne der Mentalitätsgeschichte der 70er Jahre verzichtet.[53] Im Gegensatz zu ihr fragt die historische Anthropologie nicht nach überhistorischen Konstanten, sondern betont die historische Dialogisierung.[54] „An die Stelle einer Geschichte vom Menschen setzt die Historische Anthropologie viele verschiedene Geschichten von Individuen, die sich nur schwer in einer geschlossenen Systematik vermitteln lassen, weil man sonst deren Komplexität reduzieren müsste.“[55]

In der historischen Anthropologie stehen vor allem „Brüche und Widersprüche und die Orientierung an Dialogisierungen der Wahrnehmung und des Denkens im Mittelpunkt.“[56] Insofern ist dieser Ansatz für die Untersuchung literarischer Texte geeignet, denn diese „[…] wiederholen nicht einfach Deutungsmuster, ‚Weltbilder‘ oder Mentalitäten, mit denen sie sich auseinander setzen, sondern reflektieren und verändern sie, ästhetisieren sie oder stellen sie in Frage.“[57] Gerade bei Epochenumbrüchen wie z. B. beim Übergang von Spätmittelalter zu Früher Neuzeit spiegeln sich in der Literatur Veränderungen der Denk- und Verhaltensmodelle und Vorstellungen und Denkformen wider.[58] Häufig gewählte Interessensgebiete der historischen Anthropologie sind Themen wie Verwandtschaft, Emotionen oder Tod, erweiterbar um Themen aus den unterschiedlichsten Erfahrungs- und Lebensbereichen.[59]

Gerade um sich Denken und Schreiben über Riesen im Mittelalter auf differenzierte Weise anzueignen, ist die kleinteilig arbeitende historische Anthropologie geeignet, da diese eine Vielschichtigkeit der Untersuchungsergebnisse mit einkalkuliert und erlaubt.

---

[49] Röcke: Historische Anthropologie. S. 40.
[50] Ebd.
[51] Ebd.
[52] Ebd.
[53] Vgl. ebd. S. 39.
[54] Linden: Historische Anthropologie. S. 141.
[55] Ebd. S. 143.
[56] Röcke: Historische Anthropologie. S. 41.
[57] Ebd. S. 42.
[58] Ebd. S. 41.
[59] Linden: Historische Anthropologie. S. 142.

Bisherige Ansätze in der Forschung zu Riesen sind von einer Vereinheitlichungstendenz gekennzeichnet. Die historische Anthropologie möchte keine geschlossene Systematik vermitteln, sondern das „Marginale, Gegenläufige, Unterdrückte, Invariante, Fremde herausstellen“:[60] „Die Alterität wird zum Prinzip erhoben, an Stelle einer vorgängigen Vertrautheit mit dem Gegenstand wird eine explizite ‚Hermeneutik der Differenz‘ gesetzt.“[61]

Ebenfalls für die geplante Untersuchung methodisch geeignet ist die historische Diskursanalyse. Die zentrale Fragestellung der historischen Diskursanalyse zielt auf das Bemühen, Wissens-, Wirklichkeits- und Rationalitätsstrukturen vergangener Gesellschaften aufzudecken.[62] Formationen des Wissens einer bestimmten Epoche werden erschlossen. In der mediävistischen Germanistik haben sich Beate Kellner und Udo Friedrich mit dieser Methodik bestimmten Themen angenähert.[63] Die Studie übernimmt diesen von Kellner und Friedrich angewandten und im Hinblick auf die Beschäftigung mit der Literatur des Mittelalters abgewandelten methodischen Ansatz.

Diskurs wird definiert als ein Bündel von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem angehören.[64] Aussagen sind beschreibbar als der „[…] historische Index aller Äußerungen, die in der Geschichte geschehen sind.“[65] Diskurse sind Rahmen- und Möglichkeitsbedingungen von Texten,[66] welche festlegen, was ausgesagt werden kann – und was nicht. „Diskurse werden daher gewöhnlich als regulierte bzw. institutionalisierte Serien von Aussagen, bezogen auf spezialisierte Wissensbereiche, aufgefaßt, die in offiziellen Redezusammenhängen auftreten.“[67]

> […] [S]ie stellen eine Art Regelsystem dar, das für eine Reihe von Texten Verbindlichkeit besitzt, historisch variable Formalprinzipien, die festlegen, was in bestimmten historischen Situationen zu bestimmten Themen […] sagbar ist und was nicht. Solchen diskursiven Formationen ist dann der Charakter eines „historischen Apriori“ zuzusprechen. Die

---

[60] Linden: Historische Anthropologie. S. 143.
[61] Vgl. Kiening, Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. S. 96.
[62] Vgl. Landwehr, Achim: Historische Diskursanalyse. Frankfurt a. M. [u.a.]: Campus-Verl., 2008. S. 165.
[63] Exemplarisch für die historische Diskursanalyse im mediävistischen Rahmen seien hier die Arbeiten von Udo Friedrich und Beate Kellner angeführt: Friedrich, Udo: Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009; ders.: Die Zähmung des Heros. Der Diskurs der Gewalt und Gewaltregulierung im 12. Jahrhundert. In: Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent. Hg. von Jan-Dirk Müller und Horst Wenzel. Stuttgart: Hirzel, 1999. S. 149-180; Kellner, Beate: Kontinuität der Herrschaft. Zum mittelalterlichen Diskurs der Genealogie am Beispiel des Buches von Bern. In: Ebd. S. 43-62; dies.: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter. München: Fink, 2004.
[64] Zur schwierigen Definition von Aussagen vgl. Kellner: Ursprung und Kontinuität. S. 101; Foucault, Michel. Archäologie des Wissens. 16. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. S. 125-127.
[65] Kellner: Kontinuität und Ursprung. S. 102.
[66] Vgl. ebd.
[67] Friedrich: Die Zähmung des Heros. S. 152.

> Rekonstruktion der Diskurse als historisch begrenzte und im zeitlichen Verlauf variable Regelmäßigkeiten von Aussagen vermeidet dabei den Entwurf von Geschichte im Sinne einer Teleologie oder Totalität, […], es geht ihr vielmehr, […], um serielle Geschichte, um die Betonung des Ereignishaften und Diskontinuierlichen, […].[68]

Eine Diskursanalyse versucht Texte im Rahmen übergeordneter Strukturen anzusiedeln.[69] Diskursanalytische Verfahren untersuchen „strukturell und thematisch ähnliche Formationen des Wissens, ohne dabei nach kausalen Abhängigkeiten, personalen Sprecherinstanzen und deren Intentionen zu fragen."[70] Das Ziel der Analyse ist es, „diskursive Verschränkungen, aber auch Diskontinuitäten zwischen den verschiedenen Traditionssträngen auszumachen."[71] Was Foucault in ‚Die Archäologie des Wissens'[72] Archiv nennt, das „Gebiet der wirklich ausgesagten Dinge",[73] gilt es einer Aussagenanalyse zu unterziehen. Relevant sind hierbei vor allem die Fragen: „Erscheinen bestimmte Sätze in einer bestimmten Zeit in ihrer bestimmten Macht?"[74] Lassen sich „auffällige Verschiebungen in den Aussagentypen"[75] beschreiben?

Mittelalterliche Wissensdiskurse sind nicht autonom, sondern werden durch theologische und politische Prämissen geprägt.[76] Sie manifestieren sich sprachlich in Texten. Ein Text ist „unter jeweils wechselnder Perspektive als Kondensat unterschiedlicher heterogener Diskursformationen [...]"[77] zu beschreiben. Es geht im Folgenden darum, den Einzeltext in seinen diskursiven Verbindungen zu perspektivieren: „Jeder Text lässt sich als ein Bündel von diskursiven Fäden auffassen, welche in heterogene Diskurse hinein zu verfolgen sind."[78] Wissen bzw. diskursive Formationen können Textfelder und Redeordnungen „durchqueren".[79] Aspekte der Gattungslandschaft der mittelalterlichen Literatur sollen zwar in dieser Arbeit adressiert werden, aber nicht im Vordergrund stehen und eine vergleichende Perspektive ermöglichen. Es wird auch nach den spezifischen Funktionen der Riesenhaftigkeit in verschiedenen Gattungen gefragt.

Für eine derartige Untersuchung wurden die Quellen über den Gegenstand erzählender

---

[68] Kellner: Kontinuität und Ursprung. S. 102.
[69] Vgl. ebd. S. 94.
[70] Ebd. S. 96.
[71] Ebd. S. 97.
[72] Foucault: Archäologie des Wissens. 16. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
[73] Ruffing, Reiner: Michel Foucault. Stuttgart: UTB, 2010. S. 52.
[74] Ebd.
[75] Ebd.
[76] Vgl. Friedrich: Die Zähmung des Heros. S. 153.
[77] Ebd. S. 153.
[78] Kellner: Kontinuität und Ursprung. S. 99.
[79] Ebd. S. 102.

Texte hinaus ausgeweitet, um das Nebeneinander der Wissensordnungen und diskursiven Formationen[80] bzw. deren Wandel im Zeitraum von ca. 800 n. Chr. bis etwa 1600 n. Chr. beschreiben zu können. In diesem Zeitraum wird anhand von signifikanten Ausschnitten die kulturelle Reflexion[81] des Riesenkonzeptes in den Diskursen herausgestellt. Der Fokus liegt auf mittelhochdeutschen Texten, jedoch werden auch lateinische Texte berücksichtigt. Es geht darum, Fallbeispiele im Horizont zeitgenössischer Diskurse über Riesen zu verorten und ihre wechselseitigen Relationen oder ihre Autonomie zu bestimmen. Dabei werden im Rahmen der diskursanalytischen und zugleich literaturwissenschaftlichen Studie Ausblicke in andere europäische Literaturen wie die des skandinavischen, englischen[82] und des ungarischen Raums erfolgen. Sie dienen punktuell zum Vergleich der für die mittelhochdeutsche und lateinische Literatur zu erarbeitenden spezifischen Riesendarstellungen. Hierbei sind gewisse Texte entscheidender als andere. Udo Friedrich macht kulturwissenschaftliche Perspektiven für seine Arbeiten fruchtbar und bemerkt in diesem Zusammenhang:

> Einen weiteren Faktor innerhalb der symbolischen Ordnung stellt die mächtige Wirkungsgeschichte einzelner Texte dar, etwa die der Bibel oder herausragender antiker Werke, die der „Sicherung einer kollektiven religiösen oder nationalen Identität“ dienen und einer Gesellschaft „Kontinuitäts- und Integrationskonzepte“ zur Verfügung stellen. Man mag sie traditionsstiftende, institutionelle oder kulturelle Texte nennen, es sind solche wirkungsmächtigen Texte, die durch ihren strukturierenden Einfluss Diskurse lenken, Gattungen orientieren und Texte imprägnieren. Für das Mittelalter wäre die Bibel und seit dem 13. Jahrhundert aristotelische Wissenschaft, aber auch erfolgreiche Gattungsmuster wie Heldenepik und höfischer Roman als wirkungsmächtige „kulturelle Texte“ lesbar. [83]

Eben diese wirkungsmächtigen Texte sollen für die Riesen nachvollziehbar gemacht werden. Dabei geht es wie gesagt nicht darum, eine einheitliche Rezeption der ‚Bibel‘, der ‚Aeneis‘ oder der germanischen Sagen für das Riesenkonzept nachweisen zu wollen, sondern im jeweiligen Text herauszuarbeiten, wo was verarbeitet wird, wo abgewichen werden kann oder wo verschiedene Diskurse auch funktional ineinander verschränkt werden können.

---

[80] Vgl. Foucault: Die Archäologie des Wissens. S. 48.
[81] Vgl. Friedrich: Menschentier und Tiermensch. S. 14.
[82] Der problematische Begriff „angelsächsisch“ wird bewusst vermieden; vgl. Reynolds, Susan: What Do We Mean by „Anglo-Saxon“ and „Anglo-Saxons“? In: The Journal of British Studies 24(4), 1985. S. 395-414. DOI:10.1086/385844.
[83] Ebd. S. 31.

1.3. The Cardiff Giant

Einleitend soll anhand eines neuzeitlichen Beispiels verdeutlicht werden, wie wirkungsmächtige Diskurse die Aussagen über Riesen beeinflussen können. Im Rahmen des christlich-theologischen Diskurses wird die Existenz von Riesen bis heute noch propagiert. In der Vorzeit habe es auf der Erde Riesen gegeben, wie es die Genesispassage 6,4 besagt: „In jenen Tagen gab es auf der Erde die Riesen, und auch später noch, nachdem sich die Gottessöhne mit den Menschentöchtern eingelassen und diese ihnen Kinder geboren hatten. Das sind die Helden der Vorzeit, die berühmten Männer.“[84] Durch diese und andere Erwähnungen der Riesen im ‚Alten Testament‘ wird die Wahrheitsfrage für das Mittelalter und auch für die Neuzeit in der biblischen Autorität verankert. „Riesen waren vielfach – nicht nur durch Goliath – in der Hl. Schrift bezeugt.“[85] Dies führt Hans Fromm zu der Aussage, dass Riesen im Mittelalter als wahr eingeordnet wurden. Auch heute noch argumentieren kryptozoologische und pseudowissenschaftliche Kreise vor allem mit vermeintlichen archäologischen Funden von „Riesenskeletten“, dass es Riesen wirklich gegeben habe. „Vergleichbare Formen der Unterordnung von Fakten unter eine dogmatische Theorie haben besonders in ‚paraarchäologischen‘ Kreisen noch immer Hochkonjunktur.“[86] Die Genesispassage und die biblischen Berichte über Riesen wie Goliath, Nimrod oder Og von Basan wirken sich also bis weit in die Neuzeit hinein prägnant auf Wahrheitsdiskurse aus. Dies lässt sich an einem Beispiel aus dem 19. Jahrhundert verdeutlichen. Anhand eines angeblichen Riesenfossils soll eingangs demonstriert werden, wie ein solcher Fund innerhalb von zeitgenössischen Diskursordnungen für die Wahrheitsfrage problematisieren kann. Dieses fragwürdige Artefakt ist ein Sammelpunkt für Aussagenkomplexe, welche die Diskussion über die Existenz von Riesen prägen, die im 19. Jahrhundert in Amerika entbrannte.

Der Cardiff Giant oder der sogenannte amerikanische Goliath ist eine der aufsehenerregendsten Fälschungen in der Geschichte der amerikanischen Archäologie. Sie geht zurück auf eine Meinungsverschiedenheit zwischen einem Pfarrer und einem Atheisten. George Hull, ein Tabakpflanzer, stritt sich 1866 mit dem Methodistenpfarrer Turk über die Auslegung der Genesispassage, die besagt, dass es in jenen Tagen Riesen

---

[84] Zit. nach: Die Bibel. (Einheitsübersetzung). Freiburg i. Br.: Herder, 1980.
[85] Fromm: Riesen und Recken. S. 43.
[86] Trachsel, Martin: Ur- und Frühgeschichte. Quellen, Methoden, Ziele. Zürich: Orell Füssli Verlag, 2008. S. 19.

auf der Erde gegeben habe. Turk interpretierte als Christ die Bibel wörtlich und vertrat den Standpunkt, dass es wirklich Riesen gegeben habe und dass deren Existenz auch durch physische Beweise zu belegen sei. Hull, ein Atheist, Skeptiker und Amateur-Naturwissenschaftler, zweifelte dies an, wurde aber in der Diskussion von Turk und seinen Anhängern übertroffen.[87] Angeregt durch die Meinungsverschiedenheit beschloss Hull, den Christen eins auszuwischen, um ihre übermäßige Leichtgläubigkeit bloßzustellen. In den folgenden Jahren fertigte er mit großer Sorgfalt eine Statue eines fossilen Riesen an.[88] Sie war etwa 3,20 Meter groß und über eine Tonne schwer (vgl. Abb. 1). Als Amateur-Naturwissenschaftler entschied er sich zwar dagegen, Haare hinzuzufügen, die den Prozess der Versteinerung nicht überstanden hätten, aber doch für ein fossiles Glied und Haut. Die Logik des Versteinerungsprozesses hatte er also nicht ganz durchdrungen. Nach letzten Arbeiten an Details, die die Statue verwitterter aussehen lassen sollte, vergrub er sie heimlich auf dem Gelände eines Verwandten, wo sie dann gefunden wurde.[89]

Abb. 1: Cardiff Giant

Nach dem spektakulären Fund wurden eine Reihe unterschiedlicher Urteile über dessen Authentizität gefällt, die, wie Pettit analysiert, wesentliche Diskurse der Zeit widerspiegeln.[90] Es lassen sich drei dominante Diskurse ausmachen, die die öffentliche Meinung über das Fake-Fossil bestimmen: Die religiöse Fraktion, die den Fund gerne als Beweis dafür ansehen möchte, dass die Bibel beim Wort genommen werden kann; die naturwissenschaftliche Fraktion, die die Fälschung entlarvt und sie, wie der Paläontologe Othniel C. Marsh konstatierte, für absoluten Humbug hält und ihr keinerlei wissenschaftliche Bedeutung beimisst;[91] und nicht zuletzt die wirtschaftliche Fraktion, die den Sensationsfund sofort monetarisiert und vom Zweifel an der Authentizität und

[87] Vgl. Pettit, Michael: The Joy in Believing. The Cardiff Giant, Commercial Deceptions, and Styles of Observation in Gilded Age America. In: Isis 97,4 (2006). S. 659-677. S. 660.
[88] Vgl. ebd. S. 600.
[89] Vgl. ebd. S. 661.
[90] Vgl. ebd. S. 664.
[91] Vgl. ebd. S. 670.

dem Autopsiebedürfnis[92] der zahlenden Besuchenden profitiert. Schon einen Tag nach der Entdeckung wird die Statue abgedeckt und kann nun nur gegen Bezahlung besichtigt werden. Wissenschaftler werden nur kurz ins Zelt gelassen, was eingehende Untersuchungen verhindert und auch durch die Autorität der Religion dazu führt, dass sich viele Wissenschaftler nur vorsichtig oder ambivalent zur Authentizität des Riesenfossils äußern.[93] Trotz der Feststellung der Wissenschaft, dass es sich um eine Fälschung handelt, wird die Statue von Gläubigen weiterhin als echtes Riesenfossil wahrgenommen. Der Cardiff Giant wird als Beweis für die Existenz von Riesen, die vor Jahrtausenden die Erde bevölkerten, angeführt. „They did not find the various obstacles to belief – for example, that the object included more than the remains of bone, raising the issue of how human flesh could petrify – particularly disturbing."[94] Es handelt sich nicht nur um eine Fälschung, sondern um eine schlechte Fälschung: Bei einem echten Fossil wäre kein versteinertes Fleisch (und schon gar kein versteinertes Glied) auffindbar gewesen, sondern Knochen oder Abdrücke.[95] Dennoch wird der angebliche Riese mit anderen Fossilien aus der Region verglichen und es werden Theorien über die Versteinerung des Fleisches aufgestellt. „While flesh might not petrify under normal conditions, the soil of miraculous Cardiff was demonstrably an exception."[96] Die Fakten werden also in den Dienst einer höheren Wahrheit gestellt. Doch nicht nur der Glauben an die Bibel, sondern auch marktwirtschaftliche Interessen erhalten die Authentizität des fossilen Riesen weiterhin: Nachdem die Statue an Unternehmer verkauft wird, die ihre Ausstellung vermarkten und täglich tausende Tickets absetzen, profitiert die gesamte Region durch die Anziehung der Schaulustigen von der Attraktion.[97]

Der Cardiff Giant ist ein eingehendes Beispiel für mögliche Diskursordnungen, in denen Riesen und Riesenknochen interpretiert werden können. „By examining popular

---

[92] Die Authentizität des Objektes wurde in Frage gestellt, und dem Individuum wurde die Bewertung überlassen. „In his American Museum in New York City he intermingled natural objects and deceptive artifacts and called on the audience to distinguish one from the other. Humbuggery as a form of entertainment and commercial epistemology required that audience members be not simply passive viewers but active participants. The ontological status of the objects on display was in question: were they natural entities or carefully crafted artifacts of human labor designed to mimic nature and deceive the senses?" Der Riese fungiert als „humbug" des 19. Jahrhunderts (vgl. Pettit: The Joy in Believing. S. 665; vgl. Pettits Ausführungen zu P.T. Barnum, ebd., S. 662).

[93] Vgl. Pettit: The Joy in Believing. S. 669.

[94] Ebd. S. 668.

[95] Vgl. Abb. 1; vgl. ebd. S. 668.

[96] Ebd. S. 668.

[97] Vgl. ebd. S. 668.

expressions of conviction as to the giant's authenticity, we can learn a great deal about the complicated means by which individuals ordered their world."[98] Für die Diskursanalyse des 19. Jahrhunderts in Amerika können die drei Diskursordnungen Religion, Wissenschaft und Marktwirtschaft als wirkungsmächtig festgehalten werden. Es stellt sich die Frage, welche diskursiven Formationen die Aussagen über Riesen im Mittelalter bestimmen. Dazu wird im Folgenden ein Überblick über die einzelnen Untersuchungsabschnitte der Arbeit gegeben, welche einen Querschnitt durch die Literatur des Mittelalters repräsentieren.

1.4. Zum Aufbau der Arbeit

Ursprünglich war für diese Unternehmung eine Gliederung nach Gattungen angedacht. Die dritte Monsterthese von Jeffrey Cohen, „[t]he monster is the harbinger of category crisis"[99], war allerdings bei der Gestaltung der Struktur der Arbeit nur allzu zutreffend. Gerade durch diese Verweigerung der Kategorisierung zwingt das Monster dazu, die Normalität zu überdenken.

> A mixed category, the monster resists any classification built on hierarchy or merely binary opposition, demanding instead a „system" allowing polyphony, mixed response […] and resisting to integration – allowing […] „a deeper play of differences, a non-binary polymorphism at the base of human nature".[100]

Monster stellen binäres Denken infrage und führen eine Krise herbei. Riesen zeichnen sich im Gegensatz zu anderen mittelalterlichen Monstern nicht durch theriomorphe Anteile aus, sondern erscheinen mit wenigen Ausnahmen als anthropomorph. Daston und Park haben in Bezug auf Monstra im Mittelalter ähnlich wie Cohen oben die These aufgestellt, dass historisch gesehen Vorstellungen nebeneinander auftreten und nicht in ein chronologisch-lineares Narrativ einzuordnen sind.[101] Dies ist ein fruchtbarer Anknüpfungspunkt in Bezug auf die Diskursanalyse der Riesen im Mittelalter. Anhand der Aussagenanalyse ist zu belegen, dass auch für Riesen das teleologische Modell von sauber ineinander übergehenden Phasen der Deutungstraditionen nicht sinnvoll ist, sondern dass sich über die Jahrhunderte hinweg geläufige Aussagenkomplexe bildeten, die parallel zueinander verlaufen, sich negieren und sich überlappen können. Die

---

[98] Ebd. S. 661.
[99] Cohen, Jeffrey Jerome: Monster culture – Seven theses. In: Monster Theory: Reading Culture. Minnesota: University of Minnesota Press, 1996. S. 3-20. S. 6.
[100] Ebd. S. 7.
[101] Vgl. Daston, Lorraine / Park, Katharine: Wonders and the Order of Nature. New York: Zone Books, 1998. S. 18.

wichtigsten in dieser Hinsicht erarbeiteten Aussagenkomplexe spiegeln sich in der Gliederung der Arbeit wider, die hier kurz erläutert werden soll. Nach diesem einleitenden Teil, der eine Beschreibung des Forschungsstands und der Methodik enthält, widmet sich das Kapitel 2 dem wohl wirkungsmächtigsten Text für mittelalterliche Diskurse über Riesen: der Bibel. Dabei liegt der Fokus vor allem auf Genesis 6,4, denn dort wird die Genese der Riesen beschrieben, die im Mittelalter überall rezipiert wird. Diese Stelle ist eine unverzichtbare Grundlage für die folgenden Kapitel. Die Vorstellung der vorsintflutlichen Riesen als Nachkommen der Söhne Seths und der Töchter Kains wird beispielsweise anhand der ‚Weltchronik' Rudolfs von Ems analysiert. Ein weiteres Teilkapitel 2.1.2 beschäftigt sich mit der Figur Nimrod: Über sie findet sich im Mittelalter eine reiche Tradition, die entweder Nimrod als Riesen bzw. Baumeister des Turms zu Babel oder die Erbauer des Turms als Riesen kennt. Vielfältige Deutungen der Genesisverse über Nimrod durchziehen die enzyklopädischen und chronikalischen Traditionen. Es wird untersucht, ob es sich bei den jeweiligen Figuren im ‚Alten Testament' um Riesen handelt oder nicht und wie sie im Mittelalter rezipiert werden. Im zweiten Teil des Kapitels 2.2 wird die Darstellung Jesu als Riese betrachtet. Dass diese Möglichkeit überhaupt besteht, hat in der Forschung für Verwunderung gesorgt, da Riesen durch die alttestamentarischen Riesen im Mittelalter hauptsächlich als Negativexempla im religiösen Kontext dienten. Dies ist im germanistischen Kontext bis jetzt noch nicht untersucht worden. Christus als Gigant bei Otfrid von Weißenburg und Christus als Riese im Psalm 18,6 werden analysiert.

Das dritte Kapitel widmet sich der mittelalterlichen Rezeption antiker Mythologie. Einleitend wird in 3.1 die Definition von Titanen, Giganten und Aloaden thematisiert. Der Kampf gegen die olympischen Götter und die Strafe der Titanen bzw. der Giganten in der Unterwelt verdeutlichen beispielhaft als Kernmythologeme, wie antike Quellen auf den literarischen Diskurs im Mittelalter ausstrahlen können. Mittelalterliche Beispiele beinhalten den ‚Eneasroman' Heinrichs von Veldeke (3.2), ‚Reinfrid von Braunschweig' (3.3) und Heinrichs von dem Türlin Beschreibung des Riesen Baingranz in der ‚Crone' (3.4).

Mit der Verquickung des Helden- und Riesenbegriffs im Spätmittelalter beschäftigt sich das vierte Kapitel. Nach einem Einstieg über die Problematik des neuzeitlich geprägten Begriffs „Held" als Analysekriterium für mittelalterliche Texte wird in Kapitel 4.1 die historische Semantik des Heldenbegriffs besprochen. Anhand der mittelalterlichen

Dietrichepik wird gefragt, was Riesen und Helden im Kontext der Heldenepen und historischen Wissensordnungen ausmacht. Biblische und chronikalische Diskurse werden in Bezug zur Heldenepik gesetzt und Ansätze der Forschung von Layher und Fromm weiterentwickelt (4.2–4.3).

Im fünften Kapitel wird beschrieben, wie Riesen im Kontext der Heiligkeit eingesetzt werden können. Die Analyse widmet sich der Funktionalisierung der Riesenhaftigkeit in den mittelalterlichen Christophorus-Legenden. Es wird untersucht, welche mittelalterlichen Diskurshorizonte und Motive der epischen Erzähltradition in den einzelnen ausgestalteten mittelhochdeutschen Fassungen durchscheinen. Zudem soll die ikonographische Darstellung Christophorus' als Riese einen Schwerpunkt der Analyse bilden. Das Kapitel untersucht, wie Christophorus als Riese im Zusammenhang mit göttlicher Gewalt instrumentalisiert werden kann.

Das sechste Kapitel bietet einen Ausblick über Riesen als Gründerfiguren im europäischen Mittelalter. Nach einer Einführung in den theoretischen Rahmen der Genealogieforschung und mittelalterliche Herkunftserzählungen in Kapitel 6.1 wird die Rolle der ambivalenten Ahnen im Zusammenhang mit Herkunft und Herrschaft analysiert. Anhand von Beispielen aus der Historiographie wird die Frage beantwortet, wie Riesen in Herkunftserzählungen der Briten, der Ungarn und der Deutschen funktionalisiert werden (6.2). Ebenfalls eine Rolle in diesen Werken hat das biblische Erzählschema von der Eroberung des Gelobten Landes Kanaan (vgl. Kapitel 6.2.1). Die Landnahme Großbritanniens, die Abstammung der Ungarn vom biblischen Riesen Nimrod und die der Deutschen vom Riesen Theuton werden in den folgenden Teilkapiteln (6.2–6.3) im Hinblick auf ihr Legitimationspotential ausgewertet.

Das siebte und letzte Kapitel widmet sich dem Komplex Riesen, Knochen und Wahrheit. Durch die Erwähnung der Riesen im ‚Alten Testament', die in Kapitel 2 untersucht wurde, wird die Wahrheitsfrage für das Mittelalter und die Neuzeit problematisiert. Die Genesisstelle wirkt sich bis in die Neuzeit hinein prägnant auf Wahrheitsdiskurse aus. Dies wurde einleitend sinnfällig am Beispiel des Cardiff Giant aus dem 19. Jahrhundert in Kapitel 1.3 verdeutlicht. Ausgehend von Untersuchungen der Gräzistik (Kapitel 7.1.1) und der Skandinavistik (Kapitel 7.2.3) werden verschiedene Aussagenkomplexe über Riesenknochen und Wahrheit diskutiert. Kapitel 7.3 geht der Frage nach, unter welchen Umständen und mit welcher Beweisführung Riesen als wahr oder unwahr eingeschätzt werden. Zudem stellt das Kapitel die Frage nach der Anbringung und der

Funktionalisierung von fossilen Knochen (vor allem im Umkreis von Kirchen, vgl. Kapitel 7.2.4) und bedient sich des Ansatzes der Geomythologie.

Aus diesem knappen Überblick lässt sich schon ersehen, dass das Material sich einer Ordnung nach Gattungen verweigert. Die einzelnen Diskursfäden sind nicht immer klar voneinander zu trennen, doch dass sie sich nicht trennen lassen, ist bereits ein aussagekräftiger Befund. „Jeder Text lässt sich als ein Bündel von diskursiven Fäden auffassen, welche in heterogene Diskurse hinein zu verfolgen sind.“[102] Ohne den Blick auf die einzelnen Texte und ihre historischen und literarischen Charakteristika zu versperren, ist es der Untersuchung ein Anliegen, sie in diskursiven Verbindungen zu perspektivieren. Dabei erschien eine Gliederung nach Themenkomplexen und Traditionen sinnvoll, jedoch werden sich die Komplexe naturgemäß immer wieder überschneiden, weil sie untrennbar miteinander verschränkt sind. Abschließend gilt es zu bemerken, dass die Untersuchung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Viele interessante Texte, die weitere Aspekte auf die gewählten Schwerpunkte geboten hätten, haben keinen Eingang in die Untersuchung gefunden, da sich sonst das Korpus selbst ins Riesenhafte vergrößert hätte. Stattdessen stellen die gewählten Texte eine repräsentative Auswahl dar, um die essentiellen Diskurse für Riesen im Mittelalter erläutern zu können. Die Studie versteht sich somit als Anfang, in der mediävistischen Germanistik die Perspektive auf Riesen über die üblichen Teilanalysen in Heldenepik und Artusroman hinaus zu erweitern.

[102] Kellner: Kontinuität und Ursprung. S. 99.

2. Biblische Riesen

2.1. Riesen im ‚Alten Testament'

2.1.1. Vor der Sintflut: Die Nephilim

> Denn wir sind Zwerge auf den Schultern der Riesen; aufgrund ihrer Größe sehen wir weiter. Die Heilige Schrift ist eine Hure, d. h. auf jeden beliebigen Sinn hin zu interpretieren. Denn wie eine Hure sich vielen, ja möglichst den meisten hingibt, so liegt im Buchstaben [der Schrift] ein vielfacher Sinn.[103]
>
> Kanonikus in Troyes zwischen 1180 und 1192

Die Bibel ist einer der wirkungsmächtigsten Texte im Mittelalter. Dieses Kapitel untersucht eine Auswahl von biblischen Riesenfiguren. Die Untersuchung beschränkt sich auf drei exemplarische Fälle, um die Diskurse um biblische Riesen als Grundlage für die folgenden Kapitel eingehend beschreiben zu können. Daher geht es um vorsintflutlichen Riesen, nachsintflutliche Riesen und einen unerwarteten Riesen aus einem Psalm. Goliath, der im Mittelalter sowie heute eine beliebte Vergleichsoption bei aussichtslosen Kämpfen bietet, und Og von Basan werden in der Analyse nicht berücksichtigt. Die Enakim und die Eroberung des gelobten Landes werden in Kapitel 6.2.1 ausgewertet.

Im Zentrum der Analyse stehen die Fragen, warum die hier diskutierten Figuren als Riesen gelten, wie die Übersetzungsgeschichte Einfluss auf ihre Rezeption im Mittelalter nimmt und letztlich, wie die Riesen in diesem Kontext funktionalisiert werden. Riesen sind durch die Bibel bezeugt. Besonders eine Genesispassage wirkt sich bis in die Neuzeit hinein prägnant auf Wahrheitsdiskurse aus, wie am eingangs beschriebenen Beispiel des Cardiff Giant aus dem 19. Jahrhundert verdeutlicht wurde.[104]

> *6 1 cumque coepissent homines multiplicari super terram et filias procreassent 2 videntes filii Dei filias eorum quod essent pulchrae acceperunt uxores sibi ex omnibus quas elegerant 3 dixitque Deus non permanebit spiritus meus in homine in aeternum quia caro est eruntque dies illius centum viginti annorum 4 gigantes autem erant super terram in diebus illis postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum illaeque genuerunt isti sunt potentes a saeculo viri famosi* (Vulgata Gen. 6,4-5)[105]
>
> 6 1 Und als die Menschen angefangen hatten, sich über die Erde hin zu vermehren und Töchter hervorgebracht hatten, 2 ⟨da⟩ nahmen die Söhne Gottes, die sahen, dass deren Töchter schön waren, sich Frauen aus allen, die sie ausgewählt hatten. 3 Und Gott sagte: „Mein Geist wird nicht für immer im Menschen verbleiben, weil er Fleisch ist. Und seine Tage werden 120 Jahre sein." 4 Es waren aber in jenen Tagen Riesen auf der Erde. Nachdem

[103] Kanonikus in Troyes zwischen 1180 und 1192. Zitiert nach: Haug, Walter: Die Zwerge auf den Schultern der Riesen. Epochales und typologisches Geschichtsdenken und das Problem der Interferenzen. In: Haug, Walter: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters. Tübingen: Niemeyer, 1989. S. 86-109. S. 100.

[104] Mit Riesen und Wahrheit beschäftigt sich das siebte Kapitel der Arbeit noch genauer.

[105] Zitiert nach: Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem. 5. Auflage. Hg. von Roger Gryson [u.a.]. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. Alle folgenden Zitate aus der Vulgata beziehen sich auf diese Ausgabe.

> nämlich die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen eingetreten waren und diese geboren hatten – es sind mächtige berühmte Männer von Alters her –, 5 sah aber Gott, dass es viel Boshaftigkeit der Menschen auf der Erde gab und dass alle Überlegung des Herzens zu jeder Zeit auf das Böse hin ausgerichtet war; [...].[106]

Hans Fromm bezeichnet diese Stelle als mythologischen Fremdkörper, „welcher der Exegese bis heute zu schaffen macht."[107] Ein entscheidender Grund dafür ist die Übersetzung. Im Hebräischen, der Originalsprache des Textes, existiert kein eindeutiges Wort für Riese, sondern eine Vielzahl von Wörtern wie Nephilim, Enakim und Rephaim, die im ‚Alten Testament' in den entscheidenden Fällen gebraucht werden. Sie sind jedoch semantisch vieldeutig und ihre Interpretation ist in der Forschung stark umstritten.[108] Erst die Übersetzungen der ‚Septuaginta' ins Griechische und der Vulgata ins Lateinische vereindeutigen an vielen Stellen mit *gigas* oder *gigantes*: „LXX bietet nun 31mal γίγας für fünf verschiedene hebräische Bezeichnungen, Vulgata 12mal *gigas* für großenteils wieder andere hebräische Wörter."[109] So ist für die Wirkungsgeschichte des ‚Alten Testaments' in Europa zu beachten, dass der Text durch Vorstellungen der antiken Mythologie gefärbt wurde.[110] Schon hier ist ersichtlich, dass eine eindeutige Trennung des biblischen und des antiken Diskurses demnach kaum erfolgen kann, da bereits an dieser signifikanten Stelle Überschneidungen in der Terminologie stattfinden. Für die Frage, ob es sich also bei den jeweiligen Figuren um Riesen handelt oder nicht, ist bereits im hebräischen Text der Ursprung der Ambivalenz veranlagt, welche in der Rezeption im

---

[106] Übersetzung nach: Hieronymus, Biblia sacra vulgata. Lateinisch – deutsch. Hg. von Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers und Michael Fieger. Band I: Genesis – Exodus – Leviticus – Numeri – Deuteronomium. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2018 (Sammlung Tusculum). Alle folgenden Vulgata-Übersetzungen beziehen sich auf diese Ausgaben, außer sie sind anders gekennzeichnet.

[107] Fromm, Hans: Riesen und Recken. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 60 (1986). S. 42-59. S. 53. Vgl. auch Perlitt, Lothar: Riesen im Alten Testament. Ein literarisches Motiv im Wirkungsfeld des Deuteronomismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. S. 45f.

[108] „Gen. 6,4 zeigt nicht nur […] eine Entschärfung der mythischen Elemente [...], sondern darüberhinaus die ganze Ratlosigkeit der Späteren im Umgang mit solchen Elementen. Glosse, Sekundärglosse und Tertiärglosse sind die Kennzeichen solcher Bemächtigung des Unverstandenen. Nur so erklärt sich das syntaktisch unglückliche Gebilde und nomenklatorisch verwirrende Geflecht von Ausdrücken, die jeweils ihrerseits erklärungsbedürftig waren und blieben – kein Wunder bei dieser Materie, die, wie das bloß zweimalige Vorkommen von Nephilim im Alten Testament zeigt, insgesamt das Sprach- und Vorstellungsgerüst Israels nur an den äußersten Rändern berühren. Fur die Wesen, die am Ende aus der sexuellen Verbindung der Göttersöhne mit den Menschentöchtern hervorgingen, hatte das biblische Israel keinen Begriff, und darum machte es so viele Worte – je später, desto mehr. Daß das Wort Nephilim Riesen meint, steht nicht in Gen 6; in Num 13 legt der erzählerische Kontext diese Bedeutung nahe. Welche Vorstellung sich aber zu welcher Zeit damit genau verband, bleibt im Dunkel der hebräischen Sprachgeschichte." (Perlitt: Riesen im Alten Testament. S. 45f.).

[109] Perlitt: Riesen im Alten Testament. S. 6.

[110] Dort werden die Giganten und Titanen als riesenhafte Urzeitweisen im Zuge der Kosmogonie und im Kampf gegen die Götter beschrieben. Mehr dazu im dritten Kapitel „Antike Riesen".

Mittelalter dementsprechend verschiedene Vermischungen der Konzepte Riese und starke Krieger hervorbringt. Dies wird ein Leitmotiv der Studie darstellen.

Im Folgenden wird die Genesis in Betracht auf eine prägende Riesenstelle hin untersucht, die von den Nephilim erzählt. Die Bibel wird von Gelehrten des Mittelalters rezipiert und von Exegeten kontrovers diskutiert, vor allem im Hinblick auf die Passage Genesis 6,4: *gigantes autem erant super terram in diebus illis postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum illaeque genuerunt* / „Es waren aber in jenen Tagen Riesen auf der Erde. Nachdem nämlich die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen eingetreten waren und diese geboren hatten."[111] Die Genesisstelle ist zweifach ausgelegt worden. Eine Deutungstradition interpretiert die Nephilim als Nachkommen von Adams Söhnen Kain und Seth – die andere fasst sie als Wesen auf, die aus einer Verbindung zwischen Engeln und Menschen hervorgegangen sind.[112] Jüdische Kommentatoren wie Philo (‚De gigantibus') und Josephus (‚Jüdische Altertümer') orientieren sich an den apokryphen Henoch-Büchern und deuten die *filii Dei* als Engel.[113] „Dieses Verständnis der Genesisstelle war während der ersten drei Jahrhunderte weit verbreitet, hielt sich aber auch noch in späterer Zeit."[114] Antik gebildete Patristen können sich die Vereinigung von Engeln und Menschen jedoch nicht vorstellen. Die folgende christliche Tradition hält diese Interpretation danach für falsch und besteht darauf, dass es sich nicht um Engel, sondern um Menschen handelt. Augustinus beschreibt dieses exegetische Problem in ‚De civitate Dei' XV 23:

> *Haec libri verba divini satis indicant iam illis diebus fuisse gigantes super terram, […]. Sed et postquam hoc factum est, nati sunt gigantes. Sic enim ait: Gigantes autem erant super terram in diebus illis et post illud, cum intrarent filii dei ad filias hominum. ergo et ante in illis diebus et post illud. […] Non autem illos ita fuisse angelos dei, ut homines non essent, sicut quidam putant, sed homines procul dubio fuisse, scriptura ipsa sine ulla ambiguitate declarat.*[115]
>
> Diese Worte des göttlichen Buches zeigen deutlich an, daß es bereits damals auf der Erde Riesen gegeben hat […]. Aber auch nachdem dies geschehen war, sind Riesen geboren worden, denn es heißt: „Riesen aber gab es zu jener Zeit auf Erden und auch nachher, als die Gottessöhne den Menschentöchtern beigewohnt hatten." Also war das sowohl vor jener Zeit als auch nachher der Fall. […] Nach dem Wortlaut der Heiligen Schrift unterliegt es indes

[111] S.o.
[112] Vgl. Stephens, Walter: De historia gigantum. Theological Anthropology before Rabelais. In: Traditio 40 (1984). S. 43-90. S. 52.
[113] Vgl. Stephens: De historia gigantum. S. 52; vgl. Speyer, Wolfgang: Gigant. In: Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 10. Sp. 1247-1276. Sp. 1261.
[114] Speyer: Gigant. Sp. 1264.
[115] Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat. De civitate Dei. 2. Bd., Buch XV-XXII. Übers. von Carl Johann Perl. Paderborn: Schöningh, 1979. S. 76. Im Folgenden für den lateinischen Text ‚De civitate Dei', für die Übersetzung ‚Der Gottesstaat'.

> nicht dem geringsten Zweifel, daß sie nicht, wie manche glauben, eine Art von Engeln Gottes waren, die ihr Menschentum ausschloß: vielmehr waren sie nichts anderes als Menschen.[116]
>
> *Igitur secundum scripturas canonicas Hebraeas atque Christianas multos gigantes ante diluvium fuisse non dubium est, et hos fuisse cives terrigenae societatis hominum; dei autem filios, qui secundum carnem de Seth propagati sunt, in hanc societatem deserta iustitia declinasse. Nec mirandum est, quod etiam de ipsis gigantes nasci potuerunt. Neque enim omnes gigantes, sed magis multi utique tunc fuerunt, quam post diluvium temporibus ceteris. Quos propterea creare placuit creatori, ut etiam hinc ostenderetur non solum pulchritudines, verum etiam magnitudines et fortitudines corporum non magni pendendas esse sapienti, qui spiritalibus atque inmortalibus longe melioribus atque firmioribus et bonorum propriis, non bonorum malorumque communibus beatificatur bonis.*[117]
>
> Es unterliegt also auf Grund der kanonischen Schriften der Hebräer und Christen keinem Zweifel, dass es vor der Sündflut viele Riesen gegeben hat und daß sie Bürger der erdgeborenen Menschengenossenschaft gewesen sind, daß aber die „Gottessöhne", die dem Fleische nach Abkömmlinge von Seth waren, nach Verlassen der Gerechtigkeit zu dieser Genossenschaft abgesunken sind. Und es ist gar nicht erstaunlich, daß auch aus ihnen Riesen hervorgehen konnten. Es waren damals gewiß nicht alle Riesen, aber jedenfalls gab es mehr als in den späteren Zeiten nach der Sündflut. Sie zu erschaffen gefiel dem Schöpfer, um auch damit zu zeigen, daß ebensowenig wie Schönheit auch Größe und Stärke der Leiber etwas Wesentliches bedeuten für den Weisen, der sein Glück in geistigen und unvergänglichen Gütern findet, die weit besser und sicherer und nur den Guten zueigen sind, nicht Guten und Bösen gemeinsam.[118]

Maßgebend für die Wissensdiskurse im Mittelalter waren vor allem die auch auf Augustinus[119] zurückgreifenden enzyklopädischen Werke Isidors von Sevilla (‚Etymologiae') oder Honorius Augustodunensis (‚De Imago mundi'). Isidor nimmt in seinen ‚Etymologiae' auf Augustinus Bezug und kritisiert ebenfalls die Interpretation der Genesisstelle.[120]

> *Falso autem opinantur quidam inperiti de Scripturis sanctis praevaricatores angelos cum filiabus hominum ante diluvium concubuisse, et exinde natos Gigantes, id est nimium grandes et fortes viros, de quibus terra completa est.*[121]
>
> Fälschlich glauben aber einige in den Heiligen Schriften Unerfahrene, dass einige treulose Engel mit Menschentöchtern vor der Sintflut Beischlaf gehalten hätten, und dass daraus die Giganten hervorgegangen seien, d.h. übergroße und starke Männer, von denen die Erde erfüllt wurde.[122]

Die Gottessöhne stammen von Seth ab, die Töchter der Menschen von Kain. Kain, der

---

[116] Augustinus: Der Gottesstaat. S. 77.
[117] Ebd. S. 80.
[118] Ebd. S. 81.
[119] Vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 424.
[120] Vgl. Fromm: Riesen und Recken. S. 53; vgl. auch Dean, James M.: The World grown old in later Medieval Literature. Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1997. S. 131; vgl. Stephens: De historia gigantum. S. 52.
[121] Zitiert nach: Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originvm libri XX. Bd. 2. Hg. von Wallace Martin Lindsay. Oxford: Oxford University Press, 1911. XI,3,14. Im Folgenden ‚Etymologiae'.
[122] Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla. Übers. u. mit Anm. vers. v. Lenelotte Möller. Wiesbaden: Marixverlag, 2008. S. 443. Im Folgenden ‚Etymologien'.

seinen Bruder Abel erschlug, steht für die Sünde und das Schlechte in der Welt. Sein Erbe wird in seinem Geschlecht fortgetragen.[123] Mittelhochdeutsche Werke rezipieren dies: Die Vorstellung der Giganten als Nachkommen der Söhne Seths und der Töchter Kains greift beispielsweise die ‚Weltchronik' Rudolfs von Ems auf:

In dirre zit begunden sehin,
als wir die warheit hœren jehin,
von Seth die Gotis sún, die man,
der menschen kint, die tohtern, an,
die búrtic waren von Cain,
und geselletin sich zůzin,
so das si an dén stunden
kindennes begunden
bi jenen dort und hie bi disin.
hie wůhsin lange und groze risin,
die an lengen, an groze, an kraft
ze rehter natûre geschaft
gestalt, gewahsen waren.
in disin selben jaren
wůhs an dén lúten súnde groz,
darin dú menschheit sich virsloz:
das in gediende Gotis zorn. (‚Weltchronik' Vv. 654-661)[124]

Die ‚Millstätter Genesis' schildert ebenfalls die Herkunft der Riesen aus der Verbindung der Nachkommen Seths und dem Kainsgeschlecht:

Schoniv wip wrten
uon kain geburte:
an grozze ubil wanden si sich,
idoch was in got genœdich,
er machet si schone und lussam,
got waren si niht gehorsam.
Do dei gotes chint
gesahen des tieuels chint
also rehte wolgetan,
ir minne buten si ein andir an:
von ir beidir minne
michiliv chint si gewnnen,
Gigant daz waren,
allez ubil begunde fich meren. (‚Millstätter Genesis' Vv. 1438-1451)[125]

Die Giganten (so werden die *micheliv chint*, die großen Kinder, in der ‚Millstätter Genesis' genannt) verkörpern als Kains Erben das Böse und das Degenerierte der Menschheit. Gott zürnt so sehr über seine Schöpfung, dass er die Sintflut über die

[123] Vgl. Ahrendt: Der Riese in der mittelhochdeutschen Epik. S. 2f.
[124] Zitiert nach: Rudolf von Ems Weltchronik aus der Wernigeroder Handschrift. Hg. von Gustav Ehrismann. Dublin, Zürich: Weidmann, 1915 (Texte des Mittelalters XX). S. 26f. Im Folgenden ‚Weltchronik'.
[125] Zitiert nach: Hamano, Akihiro: Die frühmittelhochdeutsche Genesis. Synoptische Ausgabe nach der Wiener, Millstätter und Vorauer Handschrift, Berlin [u.a.]: De Gruyter 2016. Im Folgenden ‚Millstätter Genesis'.

Menschheit bringt, um sie zu reinigen. Augustinus zitiert für den Untergang der vorsintflutlichen Riesen das apokryphe Buch Baruch in ‚De civitate Dei' XV 24.[126]

> *Ibi fuerunt gigantes illi nominati, qui ab initio fuerunt staturosi, scientes proelium. Non hos elegit Dominus, neque viam scientiae dedit illis; sed interierunt, quia non habuerunt sapientiam, perierunt propter inconsiderantiam.*[127]
>
> Dort gab es Riesen, die hochberühmten, die von Anfang an da waren, hohen Wuchses und kriegserfahren. Nicht sie erwählte der Herr und zeigte ihnen den Weg des Wissens; und unter gingen sie, weil sie die Weisheit nicht besaßen, zugrunde gingen sie an ihrer Unbesonnenheit.[128]

Gott vernichtet die streitlustigen Riesen. Das Böse überlebte die Reinigung bekanntlich doch, wobei die Exegeten teilweise sehr kreative Lösungen entwickelten, um dieses Überdauern zu erklären. Unter anderem wurde Cham, ein Sohn Noahs, als Verbreiter des fortwährenden Übels gesehen: Er fertigt etwa bei Cassian Gegenstände aus Metall, Steine oder auch Säulen, die die Flut überleben – und das Böse überlebt mit ihnen.[129] Statt auf Seth und Kain führt beispielsweise Alcuin die Erzeugung der Giganten auf die Vermischung der Geschlechter der Söhne Noahs, Sem und Cham, zurück.[130] Der vorsintflutliche Kain wird mit seinem nachsintflutlichen Gegenstück Cham in der patristischen Tradition also vermischt.[131] Die Vereinigung der bösen Töchter und der guten Söhne sowie die Erzeugung der Riesen wird um ein paar Generationen weiter nach hinten gerückt, um nicht in Erklärungsnot zu geraten, denn auch nach der Sintflut gibt es Riesen im ‚Alten Testament'.

2.1.2. Nach der Sintflut: Nimrod und der Turmbau zu Babel

Nach der Sintflut wird also Noahs Sohn Cham für den Fortbestand des Bösen in der Welt verantwortlich gemacht. Dies hat mit seiner Verfluchung zu tun, die er im Gegensatz zu den tugendhaften Söhnen Noahs, Sem und Japhet, auf sich zog, weil er über seinen betrunkenen und nackten Vater lacht. Über Cham führt genealogisch der Weg zu einer anderen Figur, die in der mittelhochdeutschen Literatur als Riese gehandhabt wird. Der Rezeption der Nimrodfigur im Mittelalter widmet sich das folgende Teilkapitel 2.1.2. Sie wird im ‚Alten Testament' bei den Nachkommen Noahs in der sog. Völktertafel

---

[126] Vgl. Orchard, Andy: Pride and prodigies. Studies in the monsters of the Beowulf-manuscript. Cambridge: Brewer, 1995. S. 79. (Bar 3,26-28).
[127] Augustinus: Der Gottesstaat. S. 80.
[128] Ebd. S. 81.
[129] Vgl. Orchard: Pride and prodigies. S. 68. Vgl. Walter: De historia gigantum. S. 60.
[130] Orchard: Pride and prodigies. S. 79.
[131] Vgl. ebd. S.79; vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 432f.

aufgeführt. Nimrod ist der Sohn Kuschs, der wiederum der Sohn Chams ist.

> *10 8 porro Chus genuit Nemrod ipse coepit esse potens in terra 9 et erat robustus venator coram Domino ab hoc exivit proverbium quasi Nemrod robustus venator coram Domino 10 fuit autem principium regni eius Babylon et Arach et Archad et Chalanne in terra Sennaar* (Vulgata, Gen. 10,8-10)

> 10 8 Weiter zeugte Kusch Nimrod; er selbst fing an mächtig auf der Erde zu sein 9 und er war ein kräftiger Jäger vor dem Herrn. Von diesem ging das Sprichwort aus: „Ein kräftiger Jäger vor dem Herrn wie Nimrod“. 10 Der Anfang seines Reiches war aber Babylon und Erech und Akkad und Kalne im Land Schinar. (Gen. 10,8-10)[132]

Nimrod gründet mehrere Städte (Gen. 10,6-13), unter anderem Babylon. Er ist der erste *potens*, der erste Tyrann oder Gewaltherrscher der Welt.[133] In vielen mittelhochdeutschen Quellen wird er als Riese bezeichnet, der am Turmbau von Babel maßgeblich beteiligt ist. Jedoch nennen die Genesisverse in der Vulgata Nimrod nicht explizit als Riesen. Er ist lediglich *potens* (Genesis 10,8) und *robustus venator* (Genesis 10,9), also Machtinhaber und Jäger. Auch wird Nimrod nicht mit dem Turmbau zu Babel[134] in Verbindung gebracht. Die Sprachverwirrung schildert die Vulgata so:

> *11 1 erat autem terra labii unius et sermonum eorundem 2 cumque proficiscerentur de oriente invenerunt campum in terra Sennaar et habitaverunt in eo 3 dixitque alter ad proximum suum venite faciamus lateres et coquamus eos igni habueruntque lateres pro saxis et bitumen pro cemento 4 et dixerunt venite faciamus nobis civitatem et turrem cuius culmen pertingat ad caelum et celebremus nomen nostrum antequam dividamur in universas terras 5 descendit autem Dominus ut videret civitatem et turrem quam aedificabant filii Adam 6 et dixit ecce unus est populus et unum labium omnibus coeperuntque hoc facere nec desistent a cogitationibus suis donec eas opere conpleant 7 venite igitur descendamus et confundamus ibi linguam eorum ut non audiat unusquisque vocem proximi sui 8 atque ita divisit eos Dominus ex illo loco in universas terras et cessaverunt aedificare civitatem 9 et idcirco vocatum est nomen eius Babel quia ibi confusum est labium universae terrae et inde dispersit eos Dominus super faciem cunctarum regionum* (Vulgata Gen. 11,1-9)

> 11 1 Aber die Erde war von einer einzigen Zunge und von derselben Sprache. 2 Und als sie von Osten aufbrachen, fanden sie ein Feld im Land Schinar und wohnten auf ihm. 3 Und der eine sagte zu seinem Nächsten: „Kommt, lasst uns Ziegel machen und sie im Feuer brennen!“ Und sie hatten Ziegel an Stelle von Steinen und Pech an Stelle von Zement. 4 Und sie sagten: „Kommt, lasst uns eine Stadt bauen und einen Turm, dessen Spitze zum Himmel reicht! Und wir wollen unseren Namen feiern, bevor wir auf alle Länder verteilt werden!“ 5 Der Herr stieg aber herab, um die Stadt und den Turm, den die Söhne Adams bauten, zu sehen, 6 und er sagte: „Siehe, es ist ein einziges Volk, und alle haben eine einzige Zunge, und sie haben angefangen, dies zu tun, und sie werden nicht von ihren Gedanken ablassen, bis sie sie durch ihr Werk vollenden. 7 Kommt also, wir wollen hinabsteigen und dort ihre Sprache durcheinanderbringen, damit jeder einzelne die Stimme seines Nächsten nicht versteht!“ 8 Und so verteilte sie der Herr von diesem Ort aus in alle Länder, und sie hörten auf, die Stadt zu bauen. 9 Und daher wurde ihr Name Babel gerufen, weil dort die Zunge der gesamten Erde durcheinandergebracht wurde und sie der Herr von dort über die Oberfläche aller

---

[132] Biblia sacra vulgata. Lateinisch – deutsch.
[133] Die Elberfelder Übersetzung wählt: „Und Kusch zeugte Nimrod; der war der erste Gewaltige auf der Erde.“ Elberfelder Bibel (Rev. 26) Witten: Brockhaus, 2008.
https://www.bibleserver.com/text/ELB/1.Mose10 [letzter Zugriff am 15.04.2019].
[134] Vgl. Vulgata. Gen. 11,1-9.

Gebiete zerstreute. (Gen. 11,1-9)

Wie in der Analyse zu zeigen sein wird, kennen die mittelhochdeutschen Texte jedoch Nimrod als Riesen und als Erbauer des Turms zu Babel. Es ist in der mediävistischen Anglistik Konsens, dass die mittelalterliche Tradition um Nimrod aus einer Vermischung der drei genannten Genesispassagen (Gen. 6,4; Gen. 10,8-10; Gen. 11,1-9) hervorgeht.[135]

> From a conflation of these texts, perhaps influenced by the Greek myth of the giants who attempted to reach the home of the gods by piling Pelion on Ossa (as subsequently related, for example, in Ovid, *Metamorphoses* 1.151-62), and depending on the identification of Babel and Babylon, there had developed the legend that Nimrod was a giant and king of Babylon who, with the help of his fellow giants, tried to build a tower to reach up to heaven, until God intervened and put an end to their work by confusing their language.[136]

Auf die griechische Mythologie und ihren Bezug zu Babel wird das folgende Kapitel 3 „Antike Riesen im Mittelalter" noch genauer eingehen.[137] Cohen bemerkt ebenfalls, dass die mittelalterlichen Exegeten Nimrod für den Erbauer des Turms zu Babel hielten. Auch er stellt fest, dass Genesis selbst nichts über die Größe oder Riesenhaftigkeit Nimrods aussagt. Die Verschmelzung der drei Genesispassagen könnte Cohen zufolge auch mit der Verortung der Stadt Babylon und dem Turm Babylons in der Ebene Shenaar zu tun haben:

> Genesis makes no reference to Nimrod's size, labeling him during his brief appearance in an extended genealogy only a „mighty hunter before the Lord," a grandson of Cham, and the founder of the kingdom of Babel, in Shinar (Gen. 10:8–10). The Plains of Shinar are, by chance, the very place where the Tower of Babel was constructed (Gen. 11:2), so that Nimrod eventually became its putative builder in various exegetical works, both Jewish and Christian.[138]

Wie es dazu kommt, soll im Folgenden nachvollzogen werden. Im Hebräischen lautet das lateinisch mit *potens* übersetzte Wort an dieser Stelle *gibbōr*: Nimrod wird als Kulturheros charakterisiert: „Er sei der erste *gibbōr* auf Erden gewesen, was hier zunächst (‚Kriegs-)Held' bedeutet […]."[139] Das Wort lässt sich als „der Starke" oder „der Mächtige" übersetzen.[140] Sein Heldentum gründet sich auf Krieg und Jagd, zwei stereotype Ideale eines Königs.[141] Die Figur ist der erste Herrscher der Frühgeschichte

---

[135] Vgl. Frankis, P. J.: The thematic significance of enta geweorc and related imagery in ‚The Wanderer'. In: Anglo-Saxon England 2 (1973). S. 253-269. S. 261.
[136] Frankis: The thematic significance of enta geweorc. S. 261.
[137] Vgl. Speyer: Gigant. Sp. 1263.
[138] Cohen: Of Giants, 1999. S. 22.
[139] Uehlinger, Christoph: Nimrod. In: Neues Bibellexikon. Bd. 2. Hg. von Manfred Görg. Zürich: Benziger, 1995. Sp. 929-931. Sp. 930.
[140] Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. https://biblehub.com/hebrew/1368.htm [letzter Zugriff am 16.04.2019].
[141] Vgl. Uehlinger: Nimrod. Sp. 930.

der Menschheit: „In der Darstellung von Gen 10,8-12 repräsentiert Nimrod den – durchaus positiv verstandenen! – Prototypen des Heros überhaupt, zugleich den Prototypen des assyrisch-babylonischen Königtums.“[142] Die frühjüdische Rezeption hat den Heros zum Typus des Tyrannen verzeichnet und Nimrod „etymologisierend als Programmname menschlicher Hybris gedeutet […]; aus bibl. ‚vor Jahwe‘ wurde ‚*gegen* Gott‘ […].“[143] Die Verbindung mit dem Turmbau zu Babel erfolgt ebenso über die Rezeption. Hierbei ist zu bemerken, dass in der ‚Septuaginta‘ γίγας statt *potens* (wie in der Vulgata) zur Übersetzung gewählt wird.[144]

> Griechisch-hellenische Traditionen vom Aufstand der Giganten gegen die olympischen Götter (Gen 10,8 LXX übersetzt *gibbōr* mit γίγας ‚Riese, Gigant‘) und Midrasch machten aus N[imrod] den Anstifter des unmittelbar im Anschluß an die Völkertafel berichteten Turmbaus von Babel.[145]

Die Nähe zu den Riesen der Antike ist also durch die Übersetzung und Rezeption in den zwei für das Mittelalter maßgeblichen Bibelversionen bedingt. „The Septuagint had used the Greek word for ‚giant’ to describe Nimrod. Philo and Orosius followed, promulgating the idea.“[146] Augustinus spielt für die Rezeption Nimrods als Riese im Mittelalter wieder eine wesentliche Rolle, da er Nimrod in ‚De civitate Dei‘ und in seinen Kommentaren als Riesen beschreibt:

> *Chus autem genuit Nebroth; hic coepit esse gigans super terram. Hic erat gigans venator contra Dominum Deum. Propter hoc dicunt: sicut Nebroth gigans venator contra Dominum. Et factum est initium regni eius Babylon, Orech, Archad et Chalanne in terra Sennaar. De terra illa exivit Assur et aedificavit Nineven et Roboth ciuitatem et Chalach et Dasem inter medium Ninevae et Chalach: haec civitas magna. Iste porro Chus, pater gigantis Nebroth, primus nominatus est in filiis Cham, cuius quinque filii iam fuerant conputati et nepotes duo. Sed istum gigantem aut post nepotes suos natos genuit, aut, quod est credibilius, seorsum de illo propter eius eminentiam scriptura locuta est; quando quidem et regnum eius commemoratum est, cuius initium erat illa nobilissima Babylon ciuitas, et quae iuxta commemoratae sunt sive civitates sive regiones.*[147]
>
> Chus zeugte Nebroth (Nimrod); dieser fing an, gewaltig zu sein im Lande. Er war ein gewaltiger Jäger wider Gott den Herrn. Daher sagt man: Wie Nebroth, der gewaltige Jäger wider den Herrn. Und der Anfang seines Reiches war Babylon, Orech, Archad und Chalanne im Lande Sennaar. Von da ist Assur ausgegangen und erbaute Ninive und Chalach; das war ein großer Staat. Dieser Chus als Vater des riesigen Nebroth wird unter den Söhnen Chams als erster genannt, nachdem die fünf Enkel und zwei Urenkel aufgezählt worden sind. Chus hat diesen Riesen entweder erst nach der Geburt seiner Enkel gezeugt, oder, was glaubhafter ist, die Heilige Schrift spricht gesondert von ihm seiner Bedeutung wegen, dessen Anfang

---

[142] Uehlinger: Nimrod. Sp. 930
[143] Ebd.
[144] Χους δὲ ἐγέννησεν τὸν Νεβρωδ. οὗτος ἤρξατο εἶναι γίγας ἐπὶ τῆς γῆς Gen. 10,8 (Zitiert nach: Septuaginta. Editio altera. Hg. von Alfred Rahlfs und Robert Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).
[145] Uehlinger: Nimrod. Sp. 930f.
[146] Cohen: Of Giants, 1999. S. 22.
[147] Augustinus: Der Gottesstaat. Buch XVI 3. S. 100f.

jene hochberühmte Stadt Babylon war neben den genannten Städten oder Gebieten.[148]

Statt *potens* wählt Augustinus *gigans*:[149] „Rather than using *potens*, some pre-Vulgate texts read *gigans* in verses eight and nine, perhaps the result of the Greek text's influence."[150] Augustinus orientiert sich bei der Nimrodpassage an der ‚Septuaginta' oder an einem Text, der der ‚Septuaginta' nahe steht. Die Rezeption von Augustinus führt laut Dean für einige mittellateinische und mittelenglische Texte zur Definition Nimrods als Riesen: „Working from the Septuagint text, Augustine understands Nimrod to be a giant, a reading that is preserved in a very early anonymous chronicle, Pseudo-Mediodius, Hrabanus Maurus, and Peter Comestor, who claims that Nimrod was a giant of ten cubits."[151] Durch Augustinus' Autorität wurde die Vorstellung von Nimrod als Riese geprägt, lange nachdem die Vulgata dieses Wort gelöscht hatte.[152]

Im Mittelalter findet sich daraus resultierend eine reiche Tradition, die Nimrod als Riesen und Baumeister des Turms oder die Erbauer des Turms als Riesen kennt. Die folgende Analyse untersucht, welche Vorstellungen von Nimrod und den Giganten sich in religiösen, aber auch damit verknüpften enzyklopädischen und chronikalischen Diskursen finden. Ebenfalls wird gefragt, welche Indizien sich für die oben genannte These der Vermischung der Genesispassagen finden lassen. Das Korpus besteht aus dem ‚Annolied', enzyklopädischen Werken und Karten, der ‚Millstätter Genesis', Weltchroniken und Predigten.

Im ‚Annolied' (11. Jahrhundert) brennen die Giganten die Ziegel, die für den Turmbau verwendet werden, da Nimrod, der Große, ihnen geraten hat, den Turm wider Gottes Willen zu bauen.

Sîn wîf diu hîz Semîramis.
diu alten Babilônie stiphti si,
van cîgelin den alten
die die gigandi branten,
dů Nimbrot der michilo
gerît un dumplîcho
daz si widir Godis vortin
einen turn worhtin
van erdin ûf ce himele,

---

[148] Ebd. S. 101-103.
[149] *Gigas* und *gigans* (Sg.) variieren im Lateinischen.
[150] Livesey, Steven John / House, Richard H.: Nimrod the Astronomer. In: Traditio 37 (1981). S. 203-266. S. 210.
[151] Dean: The World grown old. S. 136. *Ad quem venieus Nemrod, Gigas decem cubitorum, eruditus est ab eo, et accepit ab eo consilium,* […]. (Comestor, Petrus: Historia Scholastica. In: PL 198. Sp. 1050-1722. Sp. 1089).
[152] Vgl. Livesey/House: Nimrod the Astronomer. S. 210.

des dreif si Got widere,
dů her mit sînir gewalt
gedeilti si sô manigvalt
in zungin sibenzog;
sô steit iz in der werlti noch.[153]

Im ‚Annolied' tragen die Giganten zum Turmbau bei, zu dem *Nimbrot der michilo* (‚Annolied' 10,5) anstiftet. Ob Nimrod hier selbst ein Gigant ist, bleibt offen: lediglich das Adjektiv *michilo* suggeriert Größe. Der Turm soll bis in den Himmel reichen. Dies wird von Gott verhindert und dieser teilt zur Strafe die eine Sprache in viele (hier 70) Sprachen. Semiramis baut später aus den Ziegeln Babylon. Nellmann kommentiert:

> Eine einheitliche Quelle für diesen Abschnitt scheint nicht vorhanden. Einzelnes bietet die Bibel: Erwähnung von Riesen (lat. Gigantes) Gen. 6,4; Nimrod als Herrscher Babylons Gen. 10,8-10; Turmbau aus Ziegeln Gen. 11,1-4; Verwirrung der Sprachen durch Gott Gen. 11,5-9. Die spätantike und mittelalterliche Wissenschaft kombiniert und erweitert dieses Material in immer neuen Varianten, wobei sie auch Nachrichten antiker Historiker verwendet […].[154]

In Frage kommen einige Quellen[155] wie beispielsweise „Josephus, Antiquitates I,4-6: Justinus I,2; Orosius II,2. II,6,7; Hieronymus, Jesaias-Kommentar 14,22f.; Augustin De civ. Dei XVI,4; Isidor Etym. VII,6,22."[156] Nellmann meint, es sei möglich, dass der Autor des ‚Annolieds' ein mittelalterliches Kompendium benutzt habe.[157]

Kompendien wie Isidors ‚Etymologiae' prägen Diskurse im Mittelalter über Jahrhunderte hinweg entscheidend. In den ‚Etymologiae' wird Nimrod (*Nembroth*) als *gigans* bezeichnet, der die Stadt Babylon gegründet hat: *Primus post diluvium Nembroth gigans Babylonem urbem Mesopotamiae fundavit* (‚Etymologiae' XIV,1,4). Außerdem wird er, dessen Name als Tyrann[158] übersetzt wird, gegen den Willen Gottes den Turm bauen. An anderer Stelle im Buch über die Erdteile wird gesagt, dass *Nebroth gigans* (XIV,3,12) sich nach der Verwirrung der Sprachen nach Persien begab.[159] Im enzyklopädischen Kontext wird Nimrod ebenfalls an vielen Stellen mit dem Beinamen *gigans* verknüpft.

---

[153] Annolied. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Hg. von Eberhard Nellmann. Stuttgart: Reclam, 2005. Strophe 10, 1-13. Im Folgenden ‚Annolied'.
[154] ‚Annolied'. S. 83.
[155] Wie vielfältig der Turmbau im Mittelalter und darüber hinaus tradiert und rezipiert wurde, zeigt Borst auf. Die prägende Sprachverwirrung in 72 Sprachen, deren Symbolik über das ganze Mittelalter hinweg ungebrochen bedeutsam ist, steht im Mittelpunkt der Ausführungen. Vgl. Borst, Arno: Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Bd. II/ 2. Hiersemann: Stuttgart, 1959. S. 673-676.
[156] ‚Annolied'. S. 83f.
[157] Vgl. ebd. S. 84.
[158] *Nembroth intrepretatur tyrannus. Iste enim prior arrupuit insuetam in polpulo tyrannidem, et ipse adgressus est adversus Deum impietatis aedificare turrem.* (‚Etymologiae' VII,6,22).
[159] *In Persidem primum orta est ars magica, ad quam Nebroth gigans post confusionem linguarum abiit, ibique Persas ignem colere docuit.* (‚Etymologiae' XIV,3,12).

Dies manifestiert sich wiederum in Werken, die auf Kompendien Bezug nehmen. Isidor und anderes kompiliertes Wissen wird an vielen Stellen rezipiert; z. B. auf der ‚Ebstorfer Weltkarte' (um 1300) steht zur Stadt Babylon geschrieben:

> *Hanc Nemroth gygas fundavit, sed Semiramis regina Assyriorum ampliavit murumque eius cementa et cocto latere fecit.*
>
> Der Riese Nimrod gründete sie, doch Semiramis, die Königin der Assyrer, erweiterte sie und ließ eine Mauer aus Zement und gebrannten Ziegeln errichten.[160]

Ähnlich wird der Vorgang auch im ‚Annolied' beschrieben. Zudem heißt es in den Beischriften der ‚Ebstorfer Weltkarte' zur Region Persien, dass *Nemroth gygas* dorthin gegangen sei, um die Menschen die Verehrung des Feuers zu lehren.[161]

Als mögliche Quellen und Parallelen für die Nimrod-Babylon-Informationen der ‚Ebstorfer Weltkarte' gelten wiederum Isidor und Honorius Augustodunensis.[162]

Das frühmittelhochdeutsche ‚Speculum ecclesiae' greift auf das gleichnamige Werk des Honorius Augustodunensis zurück, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts gewirkt hat.[163] Auch hier gilt aber wieder die Anmerkung Nellmanns in Bezug auf das ‚Annolied': Es ist im Allgemeinen nur sehr schwer zu bestimmen, wo ein Kompendium auf andere Diskurse hin ausstrahlt bzw. wo ein Verfasser auf ein bestimmtes Kompendium zurückgreift. Freytag bemerkt:

> Der Forschungsstand und der kompilatorische Charakter des Werks erschwert den Nachweis einer unmittelbaren Weiterwirkung. Doch ist für nicht wenige volkssprachige Texte eine Abhängigkeit von H. beobachtet worden. Charakteristisch ist, daß sein Name oder Werk dabei nicht erwähnt wird, da es sich in der Regel nicht um wörtliche Zitate oder Übersetzungen handelt und daß kaum größere Zusammenhänge, sondern Motive und Gedanken entlehnt werden. All dies weist auf die vermittelnde Rolle H.' zurück; sein Werk war Nachschlagewerk.[164]

Das frühmittelhochdeutsche ‚Speculum ecclesiae' kennt in Anlehnung an Honorius nicht Nimrod, sondern ganz allgemein Giganten als Erbauer: *Die gygante, die wider got, alf*

---

[160] Die Ebstorfer Weltkarte. Kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden. Hg. von Hartmut Kugler. Bd. 2. Berlin: Akademie-Verlag, 2007. S. 120.

[161] Es gibt noch eine zweite Tradition, die unter Einfluss dieser Stelle Nimrod als Meister der Astronomie kennt. Im astronomischen Traktat ‚Liber Nimrod' wird in einem Dialog zwischen Nimrod und dem Noahsohn Ionitus elementares astronomisches Wissen der Spätantike präsentiert. Livesey und House haben aber herausgearbeitet, dass die beiden Traditionen bis auf wenige Ausnahmen unabhängig voneinander operieren. Sie werden bei Petrus Comestor, Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor gemeinsam rezipiert. Vgl. Livesey/House: Nimrod the Astronomer. S. 231-237.

[162] ‚Ebstorfer Weltkarte'. S. 119.

[163] Vgl. Freytag, Hartmut: Honorius. In: VL 4. Sp. 122-132. Sp. 122. Er kompilierte Quellen wie Augustin, Hieronymus, Beda, Isidor und besonders Johannes Scotus und Anselm von Canterbury und schuf einige der wirkungsmächtigsten Texte für diesen Abschnitt des Mittelalters, wie z. B. das ‚Elucidarium', ‚Imago Mundi' oder ‚Speculum ecclesiae'.

[164] Freytag: Honorius. Sp. 128.

unſ div here ſchrift ſêit, einin tûrn hin zi himele zimberin woltin, die verlûrin die gemeinde einir zvngin; dennoch waſ in der werelt niewan ein zvnge. Von ir ubirmvte wrdin ſi geſcheidin, daz ir zwo unde ſibinzich wrdin.[165] Hier kommt ebenfalls die *superbia* zur Sprache. Als Strafe für ihren Hochmut (*ubirmvte*) wird ihre Sprache in 72 geteilt.[166]
In der Millstätter Handschrift der ‚Altdeutschen Genesis' (12. Jahrhundert)[167] werden Giganten im Zusammenhang mit Kain und Noah erwähnt. Diesmal sind es Cham, der Sohn Noahs, und seine Kinder, die den Turm zu Babel durch *ubirmuot* (‚Millstätter Genesis' V. 1665) erbauen, dessen Zerstörung zur Sprachverwirrung führt. In der Rubrizierung werden die im Bild dargestellten Figuren als *gigant* betitelt (vgl. Abb. 1):

Ez wolden haben gigant
gemoret eine stein want
zir grozzem unheile:
ir spra | che wart geteilet
in zw[o] und subinzich zunge,
geschendet wrden si dar umbe (‚Millstätter Genesis' Vv. 1655-1660)

ſo mage man den boſen aller beſte chieſen, [livget
dehein urum man wold nie gerne den anderen honen lernen.
Ez wolden haben gigant gemŏret eine ſtein want
zir grozzem unheile: ir ſpra | che wart geteilet bl. 24ª
in zŵ und subinzich zunge, geschendet wrden ſi dar umbe.

Abbildung 2: Nachzeichnung ‚Millstätter Genesis'[168]

Im Text selbst taucht Nimrod nicht explizit auf: Die Erbauer heißen lediglich *Noe chint*

[165] Speculum ecclesiae. Eine frühmittelhochdeutsche Predigtsammlung (Cgm. 39). Hg. von Gert Mellbourn. Lund: Univ. Diss., 1944. S. 74.
[166] Vgl. Borst: Der Turmbau von Babel. S. 667.
[167] Vgl. Hamano: Die frühmittelhochdeutsche Genesis. XIX.
[168] Genesis und Exodus nach der Millstätter Handschrift. Bd. 1: Einleitung und Text. Hg. von Joseph Diemer. Wien: 1862. S. 32.

(‚Millstätter Genesis' V. 1661). In der ‚Millstätter Genesis' ist es Cham, eigentlich ein Vorfahre Nimrods, der jedoch für den Fortbestand des Bösen nach der Sintflut verantwortlich gemacht wird, der den Auftrag erteilt, im ‚Annolied' hingegen gibt Nimrod den Giganten den Auftrag zum Bau.

Auffälligerweise stellt die ‚Millstätter Genesis' die Giganten als Figuren dar, die eine Mauer (!) konstruieren.[169] Dass eine Vermischung der einzelnen in Genesis geschilderten Ereignisse stattfinden kann, lässt sich an der Mauer/Turm-Problematik illustrieren. So verschmelzen der Bau der Stadt Babylon bzw. deren Mauer und der Turmbau zu Babel miteinander. In der enzyklopädischen Tradition werden die Stadt Babylon (mit der schon bei Herodot beeindruckend breiten Mauer) und der Turm zu Babel meist in einem Atemzug erwähnt.[170] Im ‚Annolied' lässt Semiramis die Stadt Babylon aus den Ziegeln erbauen, die einst die Giganten für Nimrods Turm brannten. Wie bereits erwähnt, werden in der ‚Millstätter Genesis' jedoch die Giganten beim Bau einer *stein want* gezeigt (‚Millstätter Genesis' V. 1656). In der mittelhochdeutschen Tradition schwankt also die Verknüpfung Nimrods, des Riesen, mit dem Turm, und der Turmbau bzw. der Mauerbau mit den Giganten, evtl. inspiriert vom Aloadenmythos, mit dem sich das dritte Kapitel beschäftigt.

In der ‚Sächsischen Weltchronik' (13. Jahrhundert)[171] wird Nimrod ebenfalls erwähnt:

> *Van Noes sonen quamen tve unde seventich slechte: van Jafete viftene, van Kame drtich, van Seme sevene unde tvintich. De ein unde seventich slechte buweden enen torn van tegele, vor kalc hadden se lim; dat was an bornen in enem velde, dat het Sennaar. Dar wolden se uppe untsitten vor der watervlot, of siu aver queme. Des werkes meister was Nemroth de rese, den got versmade. Darumme wandelde got ire sprake in en unde seventech tungen.*[172]

Hier wird der Turm zu Babel *in enem velde, dat het Sennaar* errichtet. Cohen schlägt vor, dass die Verortung der Stadt Babylon und dem Turm Babylons mit der Ebene Schinar zu tun hat.[173] Die Vermischung der Genesispassagen lässt sich an diesem Beispiel illustrieren. In der ‚Sächsischen Weltchronik' bauen Noahs Kinder den Turm, um sich

---

[169] Vgl. Borst: Der Turmbau von Babel. S. 667.
[170] Vgl. ‚Ebstorfer Weltkarte'. S. 120.
[171] Die Entstehungszeit ist unklar; die Vorschläge der Forschung reichen von Phasen zwischen 1225 und 1229. Vgl. Menzel, Michael: Die sächsische Weltchronik. Quellen und Stoffauswahl. Sigmaringen: Thorbecke, 1985. S. 177.
[172] Sächsische Weltchronik. Eberhards Reimchronik von Gandersheim. Braunschweigische Reimchronik. Chronik des Stiftes S. Simon und Judas in Goslar. Holsteinische Reimchronik. Hg. von Ludwig Weiland, Hannover: Hahn, 1877. S. 69.
[173] Vgl. Cohen: Of Giants. S. 22.

vor einer erneuten Sintflut retten zu können, indem sie darauf sitzen.[174] Nimrod wird als des *werkes meister* und explizit als *rese* bezeichnet. In der oben besprochenen ‚Weltchronik' Rudolfs von Ems wird die gleiche Begründung wie in der ‚Sächsischen Weltchronik' genannt: Nimrod rät zum Turmbau aus Angst vor einer zweiten Sintflut; wenn der Turm hoch genug sei, kann das Wasser die Nachkommen Noahs nicht erreichen. Die damit verknüpfte Sünde ist Hochmut, es wird von Nimrods *superbia* gesprochen. Es lässt sich somit festhalten: Mal ist Nimrod selbst ein Riese (‚Sächsische Weltchronik'), mal wird sein Status nicht weiter bezeichnet (‚Annolied'), doch er ist groß. Oft wird Nimrod selbst auch gar nicht genannt, die Giganten treten an seine Stelle und es werden nur die Riesen als Erbauer erwähnt (‚Millstätter Genesis', ‚Speculum ecclesiae'), mal gibt Nimrod den Riesen den Auftrag zum Bau.

Diese Vermischung der Bibelstellen lässt sich weiterhin an einer mittelhochdeutschen Predigt aus dem 13. Jahrhundert beobachten:[175]

> *an dem anegenge was niht in dirre welt wan ein zvnge; do was div rede vil berhaft vnd whsen michel lvte und lange vnd hiezzen wigande vnd whsen und wrden als hohe als die bovm vnd wrden zwen vnd sibenzich des nein, daz si mahten einen tvrn vntz an de himel, vnd sprachen, si wolten sehen, was vf dem himel waere. Do ir tvrn vnd ir gezimber hohe wart ersvngen, do wart ir vrevde michel vnd wanten, ir wille mvse fvr sih gen. Do den geweltigen got des zit dvhte, eines nahtes, do sie sliefen, do trovmt in miseliche; als si erwahten, do was ir rede verwandelt als verre, daz ir iegelicher ein niwe zvnge sprach, di di ander niht erchanden, vnd enmahten sich niht gesammen als e vnd wvrden hohmvte.*[176]

Am Anfang gab es in der Welt nur eine Sprache, und in dieser Zeit waren auch die Menschen größer, so hoch wie die Bäume, und sie werden als *wigande* (Krieger oder Helden) bezeichnet.[177] Der Einfluss von Genesis 6,4 ist evident. In der Predigt wird die Vorstellung von den großen Leuten direkt mit dem Turmbau eingeführt und verknüpft. Diesmal ist nicht Hochmut, sondern Neugier die Motivation: Sie wollen sehen, was auf dem Himmel ist und werden erst durch die Sprachverwirrung *hohmvte*. Hier werden sie nicht *giganti* genannt, sondern *michel lvte* und *wigande.*[178] An dieser Predigt aus der St. Pauler Sammlung lässt sich die Vermischung von Motiven exemplarisch nachvollziehen.

---

[174] Die mittelenglischen Varianten von Genesis and Exodus bieten auch die Erklärung an, dass Nimrod an Hydrophobie litt und den Turm errichtet hat, um vor den Fluten zu fliehen; dies lehne sich an Josephus und jüdische Traditionen wie z. B. die Haggadah an (vgl. Dean: The World Grown Old. 1997. S. 136).

[175] Vgl. St. Paul im Lavanttal, Stiftsbibl., Cod. 109/3 http://www.handschriftencensus.de/1357 [letzter Zugriff am 19.05.2016].

[176] The St. Pauler Predigten St. Paul Ms. 27.5.26. An edition. Ann Arbor: Univ. Microfilms Internat., 1979. S. 258f.

[177] Nicht Heiden, wie Schiewer übersetzt, vgl. Schiewer, Regina D.: Die deutsche Predigt um 1200. Ein Handbuch. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2008. S. 321.

[178] ‚St. Pauler Predigten'. S. 137f.

Dort wird dem Vorgang der Sprachverwirrung ein Traum vorangestellt: *eines nahtes, do sie sliefen, do trovmt in miseliche; als si erwahten, do was ir rede verwandelt als verre.*[179] Die Riesen träumen schlecht, dadurch verwirrt sich die Sprache. Im ‚Annolied' aber z. B. folgt direkt auf die Babylon-Episode Davids prophetischer Traum. Dies ist ein weiteres Indiz für die mögliche Verblendung von Motiven, die sich in unmittelbarer Nähe befinden.

Es wurde deutlich, wie die Genesis durch verschiedene patristische und enzyklopädische Traditionen Eingang in die entsprechenden Werke findet. Direkte Auswirkungen sind aufgrund der Omnipräsenz und der Art der Übernahme von Wissen aus Kompendien durch Entlehnung von Motiven und Gedanken ohne direkte Zitate oder Quellenverweise jedoch kaum nachzuvollziehen. Vielfältige Deutungen und Versionen der Genesispassagen um Nimrod durchziehen also die Wissensliteratur des Mittelalters vor allem in religiösen, enzyklopädischen und chronikalischen Kontexten. Es ist aus den Diskussionen der Exegeten über die Genesis ersichtlich, dass in den Wörtern, mit denen vor- und nachsintflutliche Riesen bezeichnet werden, bereits Ambivalenz angelegt ist. Diese Uneindeutigkeit im Original wirkt sich dementsprechend auf den Riesenstatus der beispielhaft gewählten Figur des Nimrod in der mittelhochdeutschen Literatur aus: Über die Rezeption Augustinus', der Nimrod als Riese propagiert, wird Nimrod auch im Mittelalter zum Riesen. Es lässt sich keine einheitliche Vorstellung von Nimrod als Riesen in Verbindung mit dem Turm zu Babel belegen. Wie gezeigt wurde, kennen die Texte mal Nimrod als Riesen, mal die Giganten als Erbauer des Turms oder der Mauer. Die These der Vermischung der Genesispassagen Gen. 6,4, Gen. 10,8-10 und Gen. 11,1-9 aus der Anglistik[180] kann durch die Analyse der mittelhochdeutschen Texte bestätigt werden.

Ergänzend für die Wahrnehmung Nimrods lohnt es sich, an dieser Stelle einen Blick auf die bildlichen Darstellungen in den Handschriften zu werfen. Nimrod wird in einigen Historienbibeln und Weltchroniken als Riese dargestellt. In Manuskripten der ‚Weltchronik' Heinrichs von München ist er fast so groß wie der Turm zu Babel, neben dem er steht: z.B MS M.769, fol. 28v (Ende des 14. Jahrhunderts, vgl. Abb. 2)[181] oder

---

[179] Ebd.
[180] Vgl. Frankis: The thematic significance of enta geweorc. S. 261.
[181] Vgl. New York, The Morgan Libr., MS M.769. http://www.handschriftencensus.de/8573 [letzter Zugriff am 09.05.2019].

Ms. germ. Fol. 1416, fol. 27r (um 1400, vgl. Abb. 3).[182] In anderen bildlichen Darstellungen bspw. von Weltchroniken fehlt Nimrod jedoch, z. B. 2° Ms. Theol. 4, 28r (1385, vgl. Abb. 4).[183] In einer Weltchronik-Kompilation aus Rudolf von Ems und Jans der Enikel wird Nimrod weder als Riese genannt noch dargestellt, hier werden in der Miniatur lediglich normal große Menschen beim Turmbau gezeigt.[184] Durch die Illuminationen ist also ebenfalls keine einheitliche Wahrnehmung zu belegen.

[182] Vgl. Berlin, Staatsbibl., mgf 1416. http://www.handschriftencensus.de/8818 [letzter Zugriff am 09.05.2019].
[183] Vgl. Kassel, Universitätsbibl. / LMB, 2° Ms. theol. 4. http://www.mr1314.de/8313; http://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer/image/1327497757900/59/ [letzter Zugriff am 09.05.2019].
[184] Vgl. Borst: Der Turmbau von Babel. S. 672. Im ‚Hortus Deliciarum' Herrads von Landsberg nennt die lateinische Beschreibung der Arbeiter beim Turmbau nach dem Vorbild Honorius Riesen, aber die Illumination zeigt Menschen [letzter Zugriff am 09.05.2019].

Abbildung 2: MS M.769, fol. 28v

Abbildung 3: MS M.769, fol. 28v

Abbildung 4: Ms. germ. Fol. 1416, fol. 27r

Abschließend wird ein Aspekt der Nimrod-Figur angesprochen, der im sechsten Kapitel „Riesen, Herkunft und Herrschaft“ noch eine Rolle spielen wird. Eine in der Analyse bis jetzt nicht berücksichtigte Eigenschaft der Figur wird in der mittelalterlichen Tradition häufig aufgegriffen: Nimrod kann einerseits als Beispiel für einen machtvollen Herrscher und andererseits für einen gewaltsamen Unterdrücker stehen. Er ist in der Genesis der erste *potens*, der erste Tyrann oder Gewaltherrscher der Welt.[185] Im ‚Ritterspiegel‘ wird Nimrod beispielsweise überwiegend positiv als erster Heerführer beschrieben.[186] Durch die Opposition gegen Gott (*Hic erat gigans venator contra Dominum Deum*)[187] und seine *superbia* in Verbindung mit dem Turmbau wird er jedoch auch zum Negativbeispiel. In

[185] Die Elberfelder Übersetzung wählt: „Und Kusch zeugte Nimrod; der war der erste Gewaltige auf der Erde.“ Mose 10,8 Elberfelder Bibel (Rev. 26) Witten: Brockhaus, 2008. Mose 10,6. https://www.bibleserver.com/text/ELB/1.Mose10 [letzter Zugriff am 15.04.2019].
[186] Der Ritterspiegel. Edition – Übersetzung – Kommentar. Hg. von Johannes Rothe [u.a.]. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2009. Vv. 729-732.
[187] Augustinus: ‚De civitate Dei‘. S. 100.

einer Predigt Bertolds von Regensburg werden Cham und Nimrod als Sünder genannt, die in der Hölle brennen. Nimrod steht als Exemplum für einen Unterdrücker: *Ir röuber und ir unrehten gewaltesære, die dâ arme liute verderbent unde verdruckent mit ir unrehtem gewalte, iuwer hervanen hangent bî hern Nemrôt, dâ ir êwiclîche under brinnen müezet.*[188] Diese Ambivalenz der Nimrod-Figur führt dazu, dass sowohl ihre positiven als auch ihre negativen Eigenschaften in einem Kontext der Herrschaftslegitimierung und Macht instrumentalisiert werden, wie in Kapitel 6 noch genauer untersucht wird. Riesen sind inhärent mit Macht und Stärke verbunden, die sich sowohl zum Guten als auch zum Bösen wenden. Das nächste Teilkapitel verdeutlicht diese These anhand der Bezeichnung Jesu Christi als Riese.

2.2. Christus als Riese bei Otfrid von Weißenburg und im Psalm 18,6

Wie an der Vernichtung der vorsintflutlichen Riesen und an Nimrods Hochmut deutlich geworden ist, gelten die bisher behandelten alttestamentarischen Riesen als Inbegriff negativer Eigenschaften. Dennoch wohnt ihnen eine gewisse Ambivalenz im Zusammenhang mit Macht inne. Traditionell seien die Riesen der Bibel Inkarnationen des Bösen, so Travis, daher sei es umso erstaunlicher, dass Jesus als Riese bezeichnet und dargestellt werden könne.[189] Die Tradition, Jesus im positiven Sinne als Riesen darzustellen, ist im Frühmittelalter präsent. Im Folgenden soll erläutert werden, welche Deutungstraditionen das Bild von Jesus Christus als Riese im Mittelalter prägen und wie *rise* und *gigant* als Deskriptor für außergewöhnliche, überragende Qualitäten fungieren können. Als Beispiel dient das ‚Evangelienbuch' Otfrids von Weißenburg. Diese Interpretation ist im Mittelalter in lateinischen scholastischen Diskursen bedingt durch den Psalmvers 18,6 weitverbreitet. Insgesamt stellt sich die Frage, wie es möglich ist, Jesus Christus positiv als Riese zu deuten und inwiefern sich die Ambivalenz der Riesenmacht manifestiert.

Im althochdeutschen ‚Evangelienbuch' Otfrids von Weißenburg aus dem 9. Jahrhundert wird Jesus, nachdem er von Judas verraten wurde, folgendermaßen beschrieben:

> *Ni stúant thiu maht thes wíges \ in ménigi thes héries,*
> *iz was ál in rihti \ in sínes einen kréfti.*
> *Er quam so rísi hera in lánt \ joh kréftiger gígant,*
> *in éinwigi er nan stréwita, \ ther ríchi sinaz dárota;*

[188] Bertold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten. Bd. 1. Wien: Braumüller, 1862. S. 260. Vgl. für die englische Tradition auch Dean: The World Grown Old. S. 137f.

[189] Vgl. Travis, William: Representing Christ as Giant in Early Medieval Art. Zeitschrift für Kunstgeschichte (1999). S. 167-189. S. 171.

Then fúriston therera wórolti \ nótagan gihóloti,
in bánt inan gilégiti, \ er fúrdir uns ni dériti! (Buch IV. 12, Vv. 59-64)[190]

Die Kampfeskraft bestand nicht aus der Menge seiner Schar.
Es lag alles nur in seiner Kraft allein.
Er kam wie ein Riese hehr ins Land, wie ein starker Gigant.
Im Einzelkampf streckte er ihn, der seinem Reich Schaden zufügte, nieder.
Den Fürsten dieser Welt brachte er in seine Gewalt und
er fesselte ihn; fortan schadet er uns nicht mehr.[191]

Jesus Christus wird hier „[…] ohne jede Grundlage in der Vulgata in der Terminologie des Heldenliedes als *risi […] joh kreftiger gigant* gefeiert, der im *einwigi,* im Einzelkampf"[192] Satan, den „Fürsten dieser Welt",[193] überwindet. Otfrid vermittelt die christliche Lehre, indem er Szenen „aus gentiler und vasallitisch-heroischer Mentalität"[194] heraus neu formt. Haubrichs stellt einen intertextuellen Bezug zur Heldensage in Aussicht, und bemerkt durch die Analyse ähnlicher Epitheta: „Man ist versucht, an die Atmosphäre eines dem altenglichen Epos ‚Beowulf' vergleichbaren Heldenliedes zu denken."[195] Christi *maht thes wiges* und *kréfti* (‚Evangelienbuch' IV. 12, V. 59) sind an dieser Stelle die ausschlaggebenden Kriterien. Macht und Stärke ermöglichen die Bezwingung des Widersachers. „Starker Gigant" wird in diesem Kontext positiv gewertet. Diese Macht liegt hier jedoch in der Natur des Glaubens begründet und nicht in seiner Fähigkeit, sich mit physischer Gewalt durchzusetzen. Otfrid bediene sich, so Haubrichs, bei der Übersetzung eines heldenepischen Inventars. Christus ist kein genuiner Riese, sondern Gottessohn. Jedoch wird er als Riese metaphorisiert, um seine Macht zu verdeutlichen. Für die Steigerung der Anschaulichkeit wird bei metaphorischen Verwendungen auf verfügbare Wissensbestände und Traditionen zurückgegriffen – in diesem Fall, wie Haubrichs bemerkt, auf einen Diskurs, der der Heldenepik nahesteht, die dem Publikum hinreichend vertraut ist und somit eine assoziationsreiche Beschreibung liefert.[196]

---

[190] Otfrids Evangelienbuch. Hg. von Oskar Erdmann. 6. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1973 (Altdeutsche Textbibliothek 49). S. 180f. Im Folgenden: ‚Evangelienbuch'.
[191] Für die Übersetzung danke ich Stefan Rosmer. Vgl. auch Kelle, Johann: Christi Leben und Lehre besungen von Otfrid. Aus dem Ahd. übersetzt von Johann Kelle. Osnabrück: Zeller, 1966 [=1870]. S. 311.
[192] Haubrichs, Wolfgang: Otfrid von Weißenburg – Übersetzer, Erzähler, Interpret. Zur translativen Technik eines karolingischen Gelehrten. In: Wolfram Studien 14 (1996). S. 13-45. S. 29.
[193] Ebd. S. 29.
[194] Ebd.
[195] Ebd.
[196] Vgl. Fritz, Gerd: Historische Semantik. 2. Auflage. Stuttgart: Metzler, 2006. S. 43f.

Auch wenn die Bezeichnung Jesu als *gigas* zunächst seltsam anmuten mag, wenn man die oben beschriebene Verbindung der vor- und nachsintflutlichen Riesen zur *superbia* bedenkt, bemerkt Eldevik dazu:

> [It] actually makes perfect sense when one considers that in a Christian context the claim to lordship a rule, which is indeed sinfully prideful and presumptuous for anyone other than Christ to make, is Christ's by divine right. The power (iconographically depicted as gigantic size and musculature) that is so dangerous for anyone other than Christ to wield is safe in his hands alone.[197]

Die Darstellung Christi als Herrscher und mächtiger, siegreicher König hat eine lange Tradition.[198] Im Kampf gegen den Teufel charakterisiert ihn die Benennung bei Otfrid als Riesen und machtvollen Sieger.[199] „Das Bild weist auf die göttliche Gewalt Christi, die jedes Menschenmaß übersteigt."[200] Einerseits spielt, wie Haubrichs durch die Wortwahl nachvollziehbar begründet, der Einfluss des heldenepischen Diskurses eine Rolle. Andererseits ist das Bild von Christus als Riese in der Scholastik des Frühmittelalters bekannt.

> Die Königs- und Kampfsymbolik Otfrids mag der Akkomodation an germanische Denkstrukturen entspringen (auch lag sie potentiell bereits in der altchristlichen Metaphorik der „militia christi" vor!), der mythologische „risi" entstammt sicherlich altchristlicher Reflexion. In Überhöhung von Psalm 18(19),6 wird hier Christus in kosmischen Ausmaßen vorgestellt.[201]

Neben den heldenepischen Diskursen gibt es noch andere Deutungstraditionen, die das Bild von Christus als Riese kennen. Dies ist vor allem Psalm 18,6[202] geschuldet.[203] Dieser Psalm ist für die Verbindung des Riesen mit Christus in der Exegese mit verantwortlich.

> *18 2 Caeli enarrant gloriam Dei et opus manus eius adnuntiat firmamentum 3 dies diei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam 4 non est sermo et non sunt verba quibus non audiatur vox eorum 5 in universam terram exivit sonus eorum et in finibus orbis verba eorum 6 soli posuit tabernaculum in eis et ipse quasi sponsus procedens de thalamo suo exultavit ut gigans* [/ *fortis*, Anm. d. V.] *ad currendam viam 7 a summitate caeli egressus eius et cursus eius usque ad summitatem illius nec est qui se abscondat a calore eius* (Vulgata Psalmi 18,2-7)

---

[197] Eldevik: Giants in Germanic Tradition. S. 88.
[198] Skrobucha, Heinz Paul Gerhard: Christus, Christusbild. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 1. Rom [u.a.]: Herder, 1994. Sp. 355-454. Sp. 403f.
[199] Vgl. Hartmann, Reinildis: Allegorisches Wörterbuch zu Otfrieds von Weissenburg Evangeliendichtung. München: Fink, 1975. S. 345.
[200] Hartmann: Allegorisches Wörterbuch. S. 172.
[201] Haubrichs, Wolfgang: Ordo als Form. Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von Weißenburg und in karolingischer Literatur. Tübingen: Niemeyer, 1969. S. 240.
[202] In der Vulgata 18,6, in neueren Übersetzungen 19,6.
[203] Haubrichs sieht ebenfalls eine Verbindung zum Psalm 32,16 in Vers 59f., „der auch schon den gigans, den ‚Riesen' enthält" (Haubrichs: Otfrid von Weißenburg. S. 30): 32,*16 non salvatur rex per multam virtutem et gigans non salvabitur in multitudine virtutis suae* (Vulgata Psalmi 32,16) / Ein König wird nicht durch viel Kraft gerettet, und ein Riese wird nicht gerettet werden durch die Menge seiner Kraft.

> 18 2 Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Werke seiner Hände verkündet das Himmelsgewölbe. 3 Der Tag stößt das Wort für den Tag aus, und die Nacht zeigt der Nacht das Wissen. 4 Es gibt keine Reden und keine Sprache, bei denen ihre Wörter nicht gehört werden. 5 In jedes Land ist ihr Klang hinausgegangen, und bis ans Ende des Erdkreises ihre Wörter. 6 In der Sonne hat er sein Zelt aufgeschlagen, und er selbst, wie ein Bräutigam, der aus seinem Schlafzimmer hervortritt, hat gejubelt wie ein Riese, der seinen Weg rennen will. 7 Von der Höhe des Himmels ist sein Ausgang, und sein Lauf geht bis zu seiner Höhe; und es gibt keinen, der sich vor seiner Hitze verbergen kann.

Psalm 18 bedient sich einer solaren Metaphorik, um die Allmacht Gottes zu umschreiben. Die Sonne bzw. der Sonnenball ist im Hebräischen grammatisch ein Maskulinum.[204] Sie wird mit einem Bräutigam (in einigen Übersetzungen auch mit einer Braut, um das grammatische Genus anzupassen) verglichen, der das Brautgemach (Zelt bzw. *tabernaculum*) verlässt.[205]

> *soli posuit tabernaculum in eis et ipse quasi sponsus procedens de thalamo suo exultavit ut gigans* [/ *fortis*, Anm. d. V.] *ad currendam viam* (Vulgata Psalmi 18,6)
>
> In der Sonne hat er sein Zelt aufgeschlagen, und er selbst, wie ein Bräutigam, der aus seinem Schlafzimmer hervortritt, hat gejubelt wie ein Riese, der seinen Weg rennen will.

Eine alternative Übersetzung, die dem *gigans* gerecht wird, lautet: Der „Sonnenball“[206] kam selbst wie ein Bräutigam aus seinem Brautgemach hervor und sprang jauchzend in die Höhe, um wie ein Riese seines Weges zu eilen. „Die Bildvergleiche deuten auf Glanz, Eifer, Eile, Kraft, Schnelligkeit und Zielgerichtetheit: Der Bräutigam tritt aus seiner Kammer; der Läufer eilt dem Ziel entgegen.“[207] Der Vergleich zum Riesen ist positiv: Er war froh wie ein *gigas*, der seine Bahn durchläuft.

Im Psalm 18,6 wird der Riese als Symbol für starke Freude oder freudige Stärke gelesen.[208] Die Ambivalenz des Wortes *gigas* kommt wiederum zum Tragen, und ähnlich wie in Kapitel 2.1 bei den Nephilim und bei Nimrod erläutert wurde, hat mit der wechselnden Bezeichnung als Riese in der divergenten Überlieferung zu tun. Travis hat dies im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Darstellung Christi in der frühmittelalterlichen Kunst so zusammengefasst:

> The difficulties of this verse are further compounded by the fact that the Middle Ages knew various recensions of it. In the first, or „Roman” psalter, the wording of Ps. 18,6 read thus:

---

[204] Vgl. Seybold, Klaus: Die Psalmen. Handbuch zum Alten Testament. Hg. von Matthias Köckert und Rudolf Smend. Tübingen: Mohr, 1996. S. 86.
[205] Verbindungen zu altorientalischen Sonnengottmythologien wurden angedacht, vgl. z. B. Sarna, Nahum N.: Psalm XIX and the Near Eastern Sun-God Literature. In: Proceedings of the World Congress of Jewish Studies 1 (1965). S. 171-175.
[206] „Einige Üss. und Exegeten übersetzen ab 5c mit „Sonnenball“ statt „Sonne“, weil dann das grammatische Geschlecht besser zum Vergleich mit dem Bräutigam und dem Helden in V. 6 passt.“ (Vgl. https://offene-bibel.de/wiki/Psalm_19 [letzter Zugriff am 02.11.2017]).
[207] Seybold: Die Psalmen. S. 86.
[208] Vgl. Travis: Christ as Giant. S. 173.

> *in sole posuit tabernaculum suum et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo exultauit ut gigans ad currendam uiam*, „[God] hath set his tabernacle in the sun; and he, as a bridegroom coming out of his bride chamber, hath rejoiced as a giant to run the way". In the second, or „Gallican" psalter, the verse in question remained virtually untouched. Substantive change came only with the „Hebraic" psalter, when Jerome retranslated the psalter and *ut giga(n)s* became *ut fortis.* The „strong man" arrived too late, however. The Vulgate adopted the Gallican, Charlemagne subsequently propagated it throughout his realm, and the good giant remained in the Bible until later translations forcibly removed him. Medieval commentators thus knew two principal variants of Ps. 18,6, the Gallican and Roman referring to a „giant" and the Hebraic to a „strong man".[209]

Im Mittelalter kursierten verschiedene Versionen des Psalters. Die gallische und die römische Version nannten Christus *gigans,* und Hieronymus' Version des Psalters änderte dies in *fortis* (starker Mann). Die Vulgata übernahm die gallische Version, die *gigans* übersetzte und die auch unter Karl dem Großen verbreitet wurde. Auch hier ist die auf der Genesis basierende Ambivalenz von Riesen und *viri famosi* evident: *Gigas* (Riese) und *fortis* (starker Mann) stehen in den Versionen des Psalters synonym nebeneinander.[210] Kontextbezogen ist es also möglich, den Riesen als Symbol für Christus zu lesen, der hier, wie Travis konkludiert, als positives Symbol fungiert.[211] Der Psalm ermöglicht die Interpretation des Riesen als Symbol für die göttliche Gewalt Christi, das Böse zu zerstören, wie sie bei Otfrid instrumentalisiert wird.[212]

Die auf Psalm 18,6 zurückgehende Vorstellung von Christus als *gigas* war im Mittelalter durch eine Vielzahl von exegetischen Kommentaren bekannt.[213] Für Otfrids Kenntnis

---

[209] Travis: Christ as Giant. S. 171.

[210] Ausgehend von dieser „gespaltenen Persönlichkeit" des Psalms untersucht Travis die bildliche Darstellung in verschiedenen Manuskripten (Travis: Christ as Giant. S. 188.) Es gebe zwei Phasen der bildlichen Darstellung. In der ersten Phase der Darstellung im Frühmittalter stimmen Bild und Text nicht überein und folgen unterschiedlichen Versionen des Psalms. Dort werde der laufende Riese in einigen Illustrationen nicht als Riese, sondern als Soldat mit Lanze und Schild entsprechend der Ikonographie der *fortitudo* dargestellt (vgl. ebd. S. 175). Es liege nahe, dass nicht die gallische, sondern die hebräische Version Quelle für die Zeichnung ist, da die Darstellung als *fortis* bzw. starker Mann erfolgt; im Text heißt es jedoch *gigas* (vgl. ebd. S. 175). Insofern attestiert Travis hier eine Diskrepanz: Die visuelle Tradition funktioniere losgelöst von der Texttradition. (vgl. ebd. S. 189). Diese Beobachtungen erinnern an die von Layher untersuchten Text- und Bilddiskurse im Straßburger Heldenbuch, in welchem die Holzschnitte einen autonomen Diskurs darstellen und von mündlichen Diskursen beeinflusst werden (vgl. Kapitel 4 „Riesen und Helden"). In der zweiten Phase im 12. Jahrhundert erfolge, so Travis, eine partielle Reintegration von Text zu Bild. In den späteren Codices werde die Darstellung an den Text angepasst und das Verhältnis kommentiert und rationalisiert. „Over time the Hercules-soldier of Utrecht and Harley became the youthful giant of Eadwine and the ancient giant of Paris. In the process the symbolic and physical distance between Christ and the giant increased to the point where the simile of Ps. 18 – which provided the rationale for the giant – simply vanished." (Ebd. S. 188).

[211] Vgl. Travis: Christ as Giant. S. 174.

[212] Vgl. ebd. S. 173.

[213] Vgl. ebd. S. 172f.; vgl. Haubrichs: Ordo als Form. S. 240; vgl. Kaske, Robert Earl: Gigas the Giant in ‚Piers Plowman'. In: The Journal of English and Germanic Philology 56,2 (1957). S. 177-185. S. 177f.; vgl. auch Psenner, Elisabeth: Riesen. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 3. Rom [u.a.]: Herder, 1994. Sp. 550-551; vgl. Rosenfeld: Der heilige Christophorus. S. 425.

dieser Psalmenauslegung spricht die gut sortierte Bibliothek des Fuldaer Klosters. Hier war theologisch-exegetische Literatur vertreten: „Im Vordergrund standen die Psalmen mit Kommentaren Cassiodors, Augustins und des Pseudo-Hieronymus; einige Kommentare zu den Büchern des neuen Testaments – hauptsächlich Augustin und Beda, [...].“[214] Cassiodor z. B. kommentiert den Davidpsalm wie folgt:

> *Et bene Christus noster nunc giganti comparatur, quia humanam naturam potentiae suae magnitudine superans, omnia mundi vitia cum suo truculentissimo auctore prostravit. Dicendo enim, ad currendum viam, servavit quod in primo psalmo dixit, et in via peccatorum non stelit.*[215]
>
> Zu Recht wird unser Christus mit einem Riesen verglichen, weil er durch die Größe seiner Macht die menschliche Natur überragte und alle Gebrechen der Welt mit seinem stürmischen Vorbild niederstrecke. Indem er nämlich dies von der zu laufenden Bahn sagte, hielt er ein, was er im ersten Psalm sagte und betrat nicht den Weg der Sünder.[216]

Zudem spricht das Verhältnis der Gelehrten untereinander dafür, dass Otfrid mit diesem Psalm und seiner Exegese vertraut war:[217] Alkuin, Hrabanus' Mentor, steht in der Tradition Bedas.[218] Beda beispielsweise argumentiert, dass der Riese an dieser Stelle wegen seiner Größe und Stärke für den Herren steht, dass er jedoch in anderen Kontexten teuflisch und wegen seines Stolzes und seiner Wildheit böse sei.[219]

Hrabanus, Otfrids Mentor, kennt zehn verschiedene positive wie negative Interpretationen für den Riesen: Je nach Kontext kann *gigas* Christus oder Heilige, aber auch den Teufel, Sünder, vorsintflutliche Menschen oder starke Männer bezeichnen.[220]

> *Gigas est Christus, ut in Psalmis: Exsultavit ut gigas ad currendam viam, quod Christus hilari quadam fortitudine et forti hilaritate vitæ præsenti cursum peragit. Gigas, quilibet sanctus, ut in Psalmis: Non salvabitur gigas in multitudine virtutis suæ, quod nec sanctus animus in sanctitate sua sine Dei auxilio salvari potest. Gigas, diabolus, ut in Job: Irruit in me quasi gigas diabolus superbe se erexit contra me. Gigas, criminale peccatum, ut in libro Ecclesiastico: Nunquid non occidit gigantem?, quod criminale peccatum in se electus quilibet perimere studet. Per gigantes prælati, ut in Job: Ecce gigantes gemunt sub aquis, per quod prælati non sine dolore possunt esse solliciti de subjectis. Per gigantes superbi homines, ut in Genesi: Gigantes regnant super terram, quod at in homines reprobi regnant in præsenti vita. Per gigantes principes terræ, ut in Isaia: Suscitabit tibi gigantes, id est, eriget in mundo principes sublimes. Per gigantes, desperantes, ut in Isaia: Gigantes non resurgant, quod qui desperant, de peccatis per pœnitentiam non resurgunt. Per gigantes*

---

[214] Haubrichs, Wolfgang: Althochdeutsch in Fulda und Weißenburg – Hrabanus Maurus und Otfrid von Weißenburg. In: Hrabanus Maurus. Lehrer, Abt und Bischof. Hg. von Raymund Kottje und Harald Zimmermann. Wiesbaden: Steiner, 1982. S. 182-193. S. 187.
[215] Cassiodorus, Marcus Aurelius: Expositio in Psalterium. In: PL 70. Expositio in Psalmum XVIII, Vers. 5. Sp. 139.
[216] Übersetzung von Christina Franke.
[217] Vgl. Rabanus Maurus in seiner Zeit 780-1980. Mittelrheinisches Landesmuseum Mainz. Mainz: von Zabern, 1980. S. 110.
[218] Kölzer, Theo: Hrabanus Mauraus. In: Hrabanus Maurus in Fulda. Hg. von Marc-Aeilko Aris und Susana Bullido del Barrio. Frankfurt a. M.: Knecht, 2010 (Fuldaer Studien 13). S. 33-53. S. 35.
[219] Vgl. Travis: Christ as Giant. S. 173.
[220] Vgl. ebd. S. 173.

dæmones Terram gigantium detrabes in ruinam, id est, infernum, qui est habitatio dæmo num, destrues. Gigas, quilibet homo fortissimus, ut in Psalmis: Gigas non salvabitur in multitudine virtutis suæ , id est, in tolerantia passionum, et velocissimus in transcensu rerum mundanarum, et non tamen salvabitur in multitudine virtutis suæ, sine auxilio.[221]

Mit dem Riesen ist Christus gemeint, wie es in den Psalmen heißt: „Sie (die Sonne) frohlockte wie ein Riese/Held auf der zu laufenden Bahn“,[222] das bedeutet, dass Christus den Lauf um das gegenwärtige Leben für den Heiteren mit einer gewissen Stärke und für den Starken mit Heiterkeit durchläuft. Ein Riese kann auch ein beliebiger Heiliger sein, wie es ebenfalls in den Psalmen heißt: „Der Held/Riese wird nicht gerettet werden trotz der Vielfalt seiner Tugend“,[223] das soll heißen, dass auch ein heiliger Sinn in seiner ganzen Heiligkeit nicht gerettet werden kann ohne die Hilfe Gottes. Der Riese kann der Teufel sein wie bei Hiob: „Er bestürmt mich wie ein Riese/Krieger“,[224] was bedeutet, dass der Teufel sich stolz gegen mich erhoben hat. Der Riese kann die Schuld des Verbrechens bedeuten, wie im Buch Ecclesiasticus: „Hat er nicht den Riesen erschlagen?“,[225] was heißt, dass jeder Erwählte sich bemüht, die Schuld des Verbrechens in sich selbst auszumerzen. Mit den Riesen sind die geistlichen Würdenträger gemeint, so wie bei Hiob: „Siehe, die Riesen seufzen unter den Wassern“,[226] dies heißt, dass die geistlichen Würdenträger nicht ohne Schmerz die Sorge für ihre Schutzbefohlenen tragen können. Mit den Riesen können auch die überheblichen Menschen gemeint sein, wie im Buch Genesis: „Riesen herrschen über die Erde“,[227] womit gemeint ist, dass schlechte Menschen in der gegenwärtigen Zeit herrschen. Die Riesen bedeuten die Fürsten der Erde, wie es bei Jesaja heißt: „Er wird dir die Riesen erwecken“,[228] was heißt, dass er in der Welt hochfahrende Fürsten aufrichten wird. Mit den Riesen sind ferner die Verzweifelnden gemeint, wie ebenfalls bei Jesaja: „Die Riesen sollen sich nicht erheben“,[229] was bedeutet, dass die, die über die Sünden und wegen der Strafe verzweifeln, nicht auferstehen werden. Die Riesen können die Dämonen bedeuten: „Das Land der Riesen wirst du in Trümmer legen“,[230] was heißt, dass du die Unterwelt, die die Wohnstatt der Dämonen ist, zerstören wirst. Letztlich mag mit dem Riesen auch irgendein mächtiger Mensch gemeint sein, wie in den Psalmen: „Der Held/Riese wird nicht gerettet werden trotz der Vielfalt seiner Tugend“,[231] was bedeutet, dass selbst im Ertragen der Leiden und sei er auch noch schnell in der Überwindung der weltlichen Dinge, er dennoch nicht gerettet wird in der Vielfalt seiner Tugend ohne die Hilfe der Gnade.[232]

Diese Fülle von Auslegungen zeigt mögliche Differenzierungen, was *gigas* im biblischen Kontext bedeuten kann. Die erste Auslegung ist auf den Psalm 18,6 bezogen positiv. Auch Otfrid, der nach dem Vorbild seines Lehrers Hrabanus in Fulda nach kompilatorischem Verfahren eine Kommentierung der gesamten Heiligen Schrift plante,[233] müsste diese

---

[221] Hrabanus Maurus: Allegoriae in universam sacram scripturam. In: PL112. Sp. 849-1088. Sp. 946A.
[222] Ps 18,6 (Vulgata).
[223] Ps 32,16 (Vulgata).
[224] Hiob 16,14.
[225] Sir 47,4.
[226] Hiob 26,5.
[227] Gen 6,4.
[228] Jes 14,9.
[229] Jes 26,14.
[230] Jes 26,19.
[231] Ps 32,16 (Vulgata).
[232] Übersetzung von Christina Franke.
[233] Vgl. Ernst, Ulrich: Otfrid von Weißenburg. In: LexMA 6. Sp. 1557-1559. Sp. 1557. „Es scheint, dass Otfrid sich zutiefst beeinflusst von Hraban in seiner Konzentration auf das Studium der Bibel, in den praktischen und und inhaltlichen Fragen der Exegese zeigt.“ (Haubrichs, Wolfgang: Althochdeutsch in Fulda und Weißenburg – Hrabanus Maurus und Otfrid von Weißenburg. In: Hrabanus Maurus. Lehrer, Abt

Auslegung also gekannt haben. Dass Otfrid den Psalm zudem aus der liturgischen Gebetspraxis kannte, ist sehr wahrscheinlich.[234] Für die Wahl Otfrids von *gigas* an der genannten Stelle im ‚Evangelienbuch' spielt also nicht nur der Einfluss des heldenepischen Diskurses, sondern auch der Psalm 18,6 und evtl. die Metrik eine Rolle.

2.3. Die Ambivalenz der biblischen Riesen

Die anfängliche Irritation Travis', die in der Bibel sonst so negativ besetzten Riesen in einem positiven Kontext zu finden, ist verständlich. Durch die Analyse ist jedoch deutlich geworden, dass die Auslegung des Riesen je nach Diskurshorizont ambivalent ist. Bereits im Frühmittelalter wird die Riesenhaftigkeit in den entsprechenden Traditionen auch in einem positiven Kontext instrumentalisiert, um die Herrlichkeit Gottes zu verdeutlichen. Eine Gemeinsamkeit, die alle Riesen und riesigen Figuren unabhängig von ihrer Wertung aufweisen, ist ihre Stärke und ihre Größe, die implizit immer mit Macht und Dominanz verknüpft sind. Die exegetisch vorgeprägte Metapher von Jesus Christus, dem Herrscher der Welt, als Riesen ist also gar nicht so abwegig, wie man zuerst meinen mag. Ein weiteres Beispiel, in dem Riesenhaftigkeit funktional im Kontext göttlicher Gewalt agiert, ist die Legende des Heiligen Christophorus, welche im fünften Kapitel „Heilige Riesen" genauer untersucht wird.

Die Riesenkraft ist an sich nicht gut oder schlecht, sondern ambivalent. Der Nutzen der Kraft entscheidet sich *in bono* oder *in malo* je nachdem, ob sie für oder gegen Gott benutzt wird.[235] Die Passage in Psalm 18,6 positiviert den Vergleich Jesu zum Riesen und verbindet ihn mit Stärke und Freude: Er war froh wie ein Riese, der seine Bahn durchläuft. Auch hier ist die auf Genesis 6,4 basierende beschriebene Analogie von Riesen und Vorzeithelden evident; *gigas* (Riese) und *fortis* (starker Mann) stehen in den Versionen des Psalters als Übersetzungen nebeneinander. Die Exegeten legten den Psalm differenziert aus: Im Psalm 18,6 wird der Riese in der Regel als Symbol für starke Freude oder freudige Stärke gelesen.

Bei Otfrid von Weißenburg wird Jesus Christus im ‚Evangelienbuch' mit den Worten

---

und Bischof. Hg. von Raymund Kottje und Harald Zimmermann. Wiesbaden: Steiner, 1982. S. 182-193. S. 192).

[234] Den Sonnen-Bräutigam des Psalms dann auf den (siegreichen) Christus zu beziehen, dürfte einem in Sachen AT-NT-Typologie geschulten Theologen wie Otfrid vermutlich auch ohne eine direkte Vorlage in den Sinn gekommen sein. Die Sonne (bzw. der Sonnenball) taucht als Symbol für Christus in der jüngeren liturgischen Poesie häufig auf, und zwar oft in Verbindung mit Stern/*stella*, fem., für Maria und der Formulierung, dass der Stern die Sonne hervorbringt. Für diese Anmerkung danke ich Stefan Rosmer.

[235] Vgl. Kaske: Gigas the Giant in ‚Piers Plowman'; vgl. Eldevik: Giants in Germanic Tradition. S. 88.

„starker Gigant“ bezeichnet. Heroisch-orale Diskurse werden vom Übersetzer genutzt, um den feudalgesellschaftlichen Rezipierenden die Macht und Stärke des heiligen Wirkens des Erlösers nahezubringen. Die Ikonographie kennt Jesus als siegreichen König. *Rise* und *gigant* werden als Deskriptor für außergewöhnliche, überragende Gewalt und Macht eingesetzt.

Mit diesem Hintergrund kommt also nicht nur die Erklärung der Metapher *gigant* durch die Gedankenwelt des heldenepischen Diskurses, sondern auch die Deutung des durch im Psalm 18,6 zum *gigas* stilisierten Christus als möglicher Wissenshorizont für Otfrids Wortwahl an dieser Stelle in Frage. Der Riese fungiert hier als Deskriptor für außergewöhnliche Fähigkeiten: Göttliche Gewalt ist das ausschlaggebende Kriterium. Im Sinne von starker *helt,* der mit heroischen Qualitäten dem Antichrist beikommt, ist das Wort *gigant* mit den positiven Eigenschaften Macht und Stärke besetzt.

Dass auch in der Überlieferung der Psalter die verschiedenen Versionen mit *gigas* (Riese) und *fortis* (starker Mann) existieren, bestätigt die fortwährende Ambivalenz der verwendeten Wörter in der exegetischen Tradition. Diese ist bedingt durch die Übersetzung des hebräischen Originals, in welcher eher nebulöse Begriffe vereindeutigt werden. Bei Nimrod wird die Übertragung der ‚Septuaginta‘ und die Tradition über Augustinus wirksam, der Nimrod als *gigas* kennt. Durch die Vermischung verschiedener Genesispassagen wird Nimrod mit Riesenmacht und dem Turm zu Babel verknüpft. Ähnlich wie bei Jesus als Riese hat diese Macht jedoch zwei Seiten: Nimrod wird zwar einerseits als erster tyrannischer Herrscher auf der Welt gesehen, aber andererseits auch im Kontext von Ursprungserzählungen als Ahnherr funktionalisiert, um Herrschaft zu legitimieren. Aus feudalherrschaftlicher Sicht war es im Frühmittelalter durchaus positiv konnotiert, sich mit Gewalt durchsetzen zu können. Die Figur ist also ambivalent, obwohl sie mit *superbia* und der Sprachverwirrung verknüpft wird. Macht und Stärke treten jedoch als wünschenswerte Eigenschaften im Kontext der Herrschaft und auch der Heiligkeit im Mittelalter auf. Diese Aspekte werden im fünften und sechsten Kapitel vertieft.

Zu Anfang des zweiten Kapitels wurde die Zeugung der vorsintflutlichen Riesen aus der Verbindung der Töchter Kains und der Söhne Seths und ihre Diskussion in der exegetischen Tradition erläutert. Einflussreiche Patristen wie Augustinus ordnen die Existenz von Riesen und großen Helden der Vorzeit zu. Dies wird in der mittelalterlichen Wissensliteratur rezipiert. Traditionell wird das Erbe der bösen Riesen nach ihrer

Vernichtung durch die Sintflut auf Cham ausgelagert. Ein weiterer wichtiger Aspekt, der in den folgenden Kapiteln relevant ist, betrifft die Uneindeutigkeit der hebräischen Wörter, welche durch die Rezeption der ‚Septuaginta' im Mittelalter die Riesenhaftigkeit der fraglichen Figuren einerseits vereindeutigt, andererseits aber die Ambivalenz fördert. In der Chronistik und in religiösen Schriften – und später auch in der Heldenepik – werden die Begriffe *rise* und *helt* öfter synonym verwendet. Dieser Besonderheit widmet sich das vierte Kapitel „Riesen und Helden". Doch bevor sich die Studie mit der Rezeption der biblischen Riesen im Mittelalter weiter auseinandersetzen kann, wird das zweite bedeutende Bündel diskursiver Formationen im Mittelalter entwirrt: Das nächste Kapitel beschäftigt sich mit antiken Riesen.

3. Antike Riesen im Mittelalter

3.1. Titanen, Giganten und Aloaden

> Aber Theorien über den Ursprung von Mythen sind müßig. Hier gilt: Ignorabimus. Ist das schlimm? Nein, denn wir wissen ja auch sonst von „den Ursprüngen“ nichts.[236]
>
> Hans Blumenberg

Ernst Ahrendt hat die Bedeutung der Riesen der antiken Mythologie für die mittelhochdeutsche Literatur heruntergespielt: Sie habe kaum Relevanz. „Auf die […] Werke des klassischen Altertums brauchen wir nicht näher einzugehen, da sie den deutschen Riesenglauben nicht befruchtet haben […].“[237] Was auch immer man sich unter dem deutschen Riesenglauben nach Ahrendt vorzustellen haben mag, für die Analyse der Diskurstradition von Riesen im Mittelalter spielt die Antike eine Rolle. Antike mythologische Vorstellungen von Riesen haben Eingang in die volkssprachige Literatur gefunden, auch wenn die Riesen, die explizit mit antiken Werken verknüpft werden, nicht so zahlreich anzutreffen sind wie ihre heldenepischen oder arthurischen Pendants.

Um die „Arbeit am Mythos“[238] im Mittelalter nachvollziehen zu können, werden in diesem Kapitel die riesenhaften Wesen der Antike behandelt. Hierbei gilt es zu bedenken, dass der Ursprung des Wissens über antike Mythologie im Mittelalter selten genau ausgemacht werden kann. Theorien über den Ursprung des Wissens über antike Mythologie in mittelalterlichen Diskurstraditionen sind daher häufig müßig und bleiben eher spekulativer Natur. Wenn man aber Blumenberg folgen mag, ist das nicht weiter schlimm. Fragen nach den genauen Wegen der Rezeption, wie und von wo genau das Wissen über die antike Mythologie auf die mittelalterlichen Werke gekommen sein könnte, werden zwangsläufig aufkommen, aber selten präzise beantwortet werden können. Nichtsdestotrotz wird angestrebt, die Wege des Wissens über die antike Mythologie im christlichen Mittelalter in verschiedenen Werken nachzuzeichnen, da die Antike diskursive Formationen über Riesen wesentlich beeinflusst. Dieses Kapitel untersucht am ‚Eneasroman‘ Heinrichs von Veldeke, den ‚Etymologiae‘ Isidors von Sevilla, ‚Reinfrid von Braunschweig‘ und der ‚Crône‘ Heinrichs von dem Türlin, welche

---

[236] Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979. S. 53.
[237] Ahrendt: Der Riese in der mittelhochdeutschen Epik. S. 5.
[238] Ebd.

markanten Einflüsse der Antike auf den mittelalterlichen Diskurs über Riesen festzuhalten sind und wie die Motive im Einzelnen ausgestaltet werden.

Zuerst werden die Schwierigkeiten der Bestimmung von drei antiken riesenhaften Wesen erläutert. Titanen, Giganten und Aloaden und die mit ihnen verbundenen Mythologeme werden beschrieben, um im zweiten Schritt über ihre Rezeption im Mittelalter zu sprechen.

Titanen sind die ersten riesenhaften Wesen in der antiken Mythologie. Am Anfang entsteht aus dem Urpaar Uranos und Gaia (Himmel und Erde) die Welt. Diese zeugen zwölf Titanen, aus denen die neue Göttergeneration der olympischen Götter entsteht.[239]

> The Titans Rhea and Kronos gave birth to Zeus and his siblings, the future Olympian gods. With the help of some giants, Zeus overcame his father, Kronos, and became king of gods. The myths climax in the cosmic wars for supremacy that pitted the older Titans or Gigantes (poets later conflated the two), and Typhon and the other monsters, against Zeus and the new, more human, gods. This era of earthshaking battles was known as the Gigantomachy, celebrated in ancient poetry and art.[240]

„Der kosmologisch-theologische Sinn der Erfindung ist die revolutionäre Ablösung eines von (titanischen) Naturmächten geprägten Urzustands durch eine geregelte (zivilisierte) Weltordnung."[241] Die ‚Theogonie' Hesiods (ca. 700 v. Chr.) hat die Darstellung von Riesen in der antiken Tradition nachhaltig geprägt.[242] Die Titanen unterliegen im Kampf (Titanomachie) den olympischen Göttern und werden in den Tartaros verbannt.[243] Da sie unsterblich sind, müssen sie dort ewig leiden.[244]

Aus Zorn über das Schicksal ihrer Kinder, der Titanen, gebiert Gaia die Giganten, und zwar aus den Blutstropfen, die sie bei der Verstümmelung des Uranos in sich

---

[239] Zusammenfassend weist beispielsweise Eldevik auf Parallelen zwischen der Erschaffung der Welt und den Riesen in nordischer und antiker Mythologie hin. Betont werden unter anderem Gemeinsamkeiten wie der Ausschluss, die Rückeroberung und die Usurpation. Die Frage nach Synkretismus oder Archetypus kann durchaus gestellt, aber natürlich nicht beantwortet werden: „What accounts for the similarity: syncretism, or parallel but independent thought processes? It is important first of all to acknowledge that the basic idea of a giant […] is something that naturally arises in the human imagination, and undoubtedly has done so independently on countless occasions amid isolated societies." (Eldevik: Giants in Germanic Tradition. S. 86f.).

[240] Mayor, Adrienne: The first fossil hunters. Paleontology in Greek and Roman times. Princeton: Princeton UP, 2001. S. 195.

[241] Latacz, Joachim: Titanomachie. In: Der Neue Pauly. Brill Online, 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/titanomachie-e1215850 [letzter Zugriff am 18.12.2015].

[242] Vgl. Mayer, Maximilian: Titanen und Giganten in der antiken Sage und Kunst. Berlin: Weidmann, 1887. S. 117-120.

[243] Hesiod: Theogonie. Griechisch/Deutsch. Übers. und hg. von Otto Schönerberger. Stuttgart: Reclam, 1999. S. 57. Im Folgenden ‚Theogonie'.

[244] Herder Lexikon. Griechische und römische Mythologie. Götter, Helden, Ereignisse, Schauplätze. 2. Auflage. Freiburg i. Br.: Herder, 1981. S. 80.

aufnimmt.[245] Ein weiterer Kampf der von Gaia geborenen Giganten gegen die olympischen Götter (Gigantomachie) scheitert ebenso. Zeus, unterstützt von Apollon und Athena, vernichtet sie durch Blitze.[246] Die Giganten werden besiegt, getötet und unter Vulkanen und Inseln begraben.[247] Im Gegensatz zu den Titanen sind sie also sterblich.[248] Die dritten riesenhaften Wesen, die hier besprochen werden sollen, sind die Aloaden. Die Aloaden sind in der antiken Mythologie mehrfach bezeugt, unter anderem bei Homer. Otos und Ephialtes sind nach Homer „riesenhafte Söhne von Iphimedeia und Aloeus […] oder Poseidon […].“[249]

> Darnach sah ich Iphimedeia, die Tochter Aloeus'.
> Diese erzählte, sie habe Poseidon in Liebe umfangen;
> Söhne gebar sie ein Paar, doch blieb es nicht lange am Leben,
> Otos, der Göttern glich, Ephialtes, den weithin berühmten.
> Diese erzog die getreidetragende Erde zu Riesen;
> Nur der berühmte Orion war schöner; sie waren die schönsten.
> Neun volle Ellen waren sie breit und die Länge betrug schon
> Neun volle Klafter im neunten Jahr ihres Lebens. Sie drohten
> Selbst die Unsterblichen hoch im Olympos zum Kampfe zu stellen,
> Kriegsgetöse dort zu erregen: Sie wollten die Berge
> Türmen, Olympos und Ossa und Pelion, der seinen Laubwald
> Rüttelt und schüttelt; so sollte der Himmel ersteigbar werden.
> Und sie brachten es fertig, erlebten sie reifere Jahre.
> Aber der Sohn des Zeus, den Leto mit herrlichen Haaren
> Einstens gebar, schlug beide, noch eh an den Schläfen die Haare
> Sproßten und schön das Kinn mit sprossendem Flaum sich bedeckte. (‚Odyssee' S. 305)

Sie türmen Berge übereinander, um in den Himmel vorzudringen. Der Sohn des Zeus (Apollon) erschlägt sie jedoch, bevor sie das Mannesalter erreichen. Nach anderen antiken Erzählungen wird ihnen ebenfalls eine Strafe im Tartaros auferlegt: „In der Unterwelt sollen sie mit Schlangen an eine Säule gebunden sein […].“[250] Es gibt also Parallelen zur Titano- und Gigantomachie. Manfred Kern hat bemerkt, dass sie daher oft mit ihr verbunden werden: „Dabei wird das ursprünglich mit den Aloaden Otos und Ephialtes verbundene Motiv vom Himmelssturm auf die Giganten übertragen (so z. B.

---

[245] Vgl. ebd. S. 80; vgl. auch Blumenberg: Arbeit am Mythos. S. 45.
[246] Vgl. ‚Theogonie'. S. 55; vgl. Speyer: Gigant. Sp. 1249.
[247] Zur Entstehung des Mythos der Gigantomachie durch Vulkanismus (Erde kämpft gegen Himmel) vgl. Speyer: Gigant. Sp. 1249; vgl. ‚Theogonie'. S. 55; vgl. Mayor: The first fossil hunters. S. 197.
[248] Vgl. Herder Lexikon. S. 80.
[249] Scheer, Tanja: Aloaden. In: Der Neue Pauly Brill Online, 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/aloaden-e116240 [letzter Zugriff am 13.05.2015].
[250] Scheer: Aloaden; „Verg. Cul. 234 ff.; Hyg. fab. 28“.

Ovids ‚Metamorphosen').“[251] Bei Vergil folgt auf die Erwähnung der Titanen eine Anspielung auf den versuchten Sturm der Aloaden auf den Himmel:

> *hic et Aloidas geminos immania vidi*
> *corpora, qui manibus magnum rescindere caelum*
> *adgressi superisque Iovem detrudere regnis*. (‚Aeneis' 6,582-584)[252]

> [H]ier auch sah ich Aloeus' Zwillinge, riesige Leiber,
> die es versuchten, den großen Himmel mit eigenen Händen
> einzureißen und Juppiter selber vom Throne zu stoßen. (‚Aeneis' S. 327)

Die *geminos immania […] corpora*, die riesigen Söhne des Aloeus, daher Aloaden genannt, wollen den Olymp, die Burg des Himmels zerstören und Jupiter/Zeus entthronen. Sie ereilt die gleiche Strafe wie die Titanen und Giganten: Sie werden von Blitzen niedergestreckt und büßen fortan auf ewig in der Unterwelt. Im Anschluss folgt bei Vergil die Schilderung von Tityos' Leiden, auf die im Zusammenhang mit dem ‚Eneasroman' noch genauer eingegangen wird. Auf die Spezifika der aloadischen Eroberungsversuche wird bei Vergil nicht eingegangen. Rein technisch gesehen sind sie weder Titanen noch Giganten, sondern riesige Göttersöhne.[253]

Giganten, Titanen und Aloaden werden schon in der Antike wegen ihrer Ähnlichkeit oft miteinander vermischt oder gleichgesetzt.[254] Es sich handelt sich in allen Fällen um Konflikte mit den Göttern (sog. Himmelssturmmythen), die direkt miteinander zusammenhängen.

> Als Gegner der Olympier rückten die Giganten in die Nähe anderer mythischer Götterfeinde u. wurden mit ihnen verschmolzen oder verwechselt. Hervorzuheben sind hier die Titanen, die seit dem 5. Jh. v. Chr. oft mit den G. gleichgesetzt wurden, […] die Aloaden, […] die Hundertarmigen […] und andere Unholde.[255]

Eine ähnliche Tendenz lässt sich auch für das Mittelalter feststellen, wie im Folgenden zu zeigen sein wird. Anhand von drei Kernmythologemen soll beispielhaft untersucht werden, wie antike Quellen auf die mittelalterliche Literatur ausstrahlen können. Der Kampf gegen die olympischen Götter, die Strafe der Titanen bzw. der Giganten in der Unterwelt und die Aloaden, die Berge auftürmen um den Himmel zu stürmen, stehen bei

---

[251] Kern, Manfred: Gigant. In: Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Hg. von Manfred Kern und Alfred Ebenbauer. Berlin [u.a.]: De Gruyter 2003. S. 263f.
[252] Vergil: Aeneis. Lateinisch – Deutsch. Hg. u. übersetzt von Niklas Holzberg. Mit einem Essay von Markus Schauer. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015. Im Folgenden: ‚Aeneis'.
[253] Vgl. Scheer: Aloaden.
[254] Vgl. Latacz: Gigantomachie. In: Der Neue Pauly. Brill Online, 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/gigantomachie-e424400 [letzter Zugriff am 15.12.2015]; vgl. auch Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid. Tübingen: Niemeyer, 1993. S. 72.
[255] Speyer: Gigant. Sp. 1250.

der Analyse im Vordergrund. Entsprechende Erwähnungen der riesigen Wesen finden sich in den Werken der berühmten antiken Dichter, die im Mittelalter rezipiert werden: Homer, Vergil und Ovid. Die Eigenheiten der Rezeption werden an folgenden Texten untersucht: Dem ‚Eneasroman' Heinrichs von Veldeke unter Zuhilfenahme der ‚Etymologiae', dem ‚Reinfrid von Braunschweig' im Zusammenhang mit der ‚Ecloga Theoduli' und der ‚Crône' im Zusammenhang mit dem ‚Eneasroman'.

3.2. Tityos in den ‚Etymologiae' und im ‚Eneasroman'

Im Rahmen der Definition der *portenta* bei Isidor von Sevilla wird die Größe der Riesen und Zwerge unter Rückgriff auf antike Mythologie als Abweichungsphänomen beschrieben:

> *Portenta igitur vel portentosa existunt alia magnitudine totius corporis ultra communem hominum modum, quantus fuit Tityon in novem iugeribus iacens, Homero testante: alia parvitate totius corporis, ut nani, vel quos Graeci pygmaeos vocant, eo quod sint statura cubitales. Alii magnitudine partium, veluti capite informi, aut superfluis membrorum partibus, ut bicipites et trimani, vel cynodontes, quibus gemini procedunt dentes.* (‚Etymologiae' XI,3,7)

> *Portenta* und *portentuosa* bestehen daher in anderer Größe des ganzen Körpers über das den Menschen gemeinsame Maß, wie sehr es Tityon war, der in neun Morgen Land lag, wie Homer bezeugt: andere in der Kleinheit des ganzen Körpers wie die Zwerge oder die, welche die Griechen Pygmäen nennen, weil sie eine Statur von einer Elle haben.[256]

Die Riesen haben in der mittelalterlichen Enzyklopädie also eine Form von körperlicher Missbildung, die das Maß des menschlichen Körpers überschreitet. Als Referenzgröße wird Tityos angegeben, der neun Morgen Land bedeckte, wie man es von Homer weiß. Tityos ist über diese Fläche liegend in der ‚Odyssee' im Tartaros bei den Büßern anzutreffen, wo ihm Geier auf ewig die Leber zerfleischen.

> Tityos sah ich dann auch, den Sohn der ruhmvollen Gaia.
> Hingestreckt lag er da, neun Tagwerk, breit auf dem Boden.
> Geier saßen daneben und fraßen die Leber und stießen
> Tief ins Gedärm; mit den Händen konnt ers nicht wehren. (‚Odyssee' 576-579)[257]

Tityos wird als Sohn der Gaia oder als Erdgeborener bezeichnet. Er ist in der antiken Mythologie mit zwei Genealogien zu finden: In der ersten Variante wird er als Sohn Gaias genannt und ist also wortwörtlich von der Erde (Gaia) geboren. In der zweiten Variante ist er als unter der Erde Geborener zu verstehen: Aus Furcht vor Hera verbirgt Zeus die

[256] Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla. S. 442.
[257] Zitiert nach: Odyssee. Griechisch – Deutsch. Übertr. von Anton Weiher. 14. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 2014. S. 319. Im Folgenden ‚Odyssee'.

schwangere Elara unter der Erde, die dort Tityos gebiert.[258] Auf diese Erdverbundenheit des Epithetons geht auch Isidors Herleitung des Volks der Giganten zurück.

> *Gigantes dictos iuxta Graeci sermonis etymologiam, qui eos γηγενεῖς existimant, id est terrigenas, eo quod eos fabulose parens terra inmensa mole et similes sibi genuerit. Γῆ enim terra appellatur; γένος genus, licet et terrae filios vulgus vocat, quorum genus incertum est.* (‚Etymologiae' XI,3,13)

> Die Giganten aber werden so genannt nach griechischer Wortherkunft, welche sie für γηγενεῖς (erdgeboren) halten, d. h. *terrigena* (erdgeboren), weil die Erde, die sie nach der Sage geboren hat, mit riesiger Masse, ähnlich sich selbst, hervorgebracht hat. Γῆ wird nämlich die Erde genannt, γένος (Abstammung, Geschlecht) ist *genus* (Art, Geschlecht). Der Volksmund mag sie auch Erdsöhne nennen. Ihr Geschlecht ist unbekannt.[259]

Isidor gibt also die Giganten als von Gaia geborene Wesen an. Tityos wird in Isidors Kapitel über die Monstra ebenfalls als Gigant beschrieben, wobei er weder Titan noch Gigant ist; er ist zwar Kind der Gaia, wird aber in den meisten antiken Quellen nicht bei den Titanen oder Giganten erwähnt.[260] Diese Stelle ist insofern signifikant, als dass sie etwas über den Gebrauch der Vokabel *gigantes* bei Isidor verrät. Wie und ob ein Unterschied zwischen der Genese der einzelnen Wesen besteht, scheint im Mittelalter nicht relevant zu sein. Wenn sie erwähnt werden, heißen sie Riesen oder Giganten, die Bezeichnung als Titanen kommt eher selten vor. Isidor erwähnt z. B. die Titanen im Zusammenhang mit der Erbauung der Stadt Tanis.

> *Tanis metropolis Aegypti, ubi Pharao fuit, et Moyses cuncta signa fecit quae in Exodo scribuntur. Hanc construxisse perhibentur Titanes, id est gigantes, et ex nomine suo nuncupaverunt.* (‚Etymologiae' XV,1,32)

> Tanis [war] die Haupstadt Ägyptens, wo der Pharao war und Moses alle Zeichen tat, die im [Buch] Exodus beschrieben werden. Diese, so wird überliefert, hätten die Titanen errichtet, d.h. die Giganten, und sie hätten sie nach ihrem Namen benannt.[261]

Hier wird das offensichtlich nicht so geläufige Wort *Titanes* mit dem bekannteren *gigantes* erläutert: *Titanes, id est gigantes.* Im Griechischen wie im Lateinischen bezeichnet *gigas* nicht nur konkret die Giganten, sondern auch allgemein Riesenfiguren.[262] Im vorherigen zweiten Kapitel „Biblische Riesen" wurde bereits auf die Signifikanz von *gigas* als Übersetzung eingegangen. Die ‚Septuaginta' übersetzt

---

[258] Vgl. Dräger, Paul: Tityos. In: Der Neue Pauly. Brill Online, 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/tityos-e1216260 [letzter Zugriff am 13.05.2015].
[259] Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla. S. 443.
[260] Nur in der ‚Aeneis' wird Tityos mit den Titanen in eine Liste gesetzt. Für diesen Hinweis danke ich Alexandra Trachsel.
[261] Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla. S. 549.
[262] Speyer: Gigant. Sp. 1259.

ambivalente hebräische Wörter oft mit *gigantes.* An Isidor lässt sich zeigen, dass Titanen und Giganten im Mittelalter wie auch in der Antike synonym verwendet werden. Dies gilt es im Fortgang der Analyse zu beachten.

Als zweites wird nun Tityos im mittelhochdeutschen ‚Eneasroman' betrachtet. Vergils ‚Aeneis' ist im Mittelalter ein wirkungsmächtiger Text. Als Grundlage der volkssprachigen höfischen Adaption Heinrichs von Veldeke ‚Eneasroman' dient der vor 1160 entstandene anonyme französische ‚Roman d'Eneas'.[263] Möglich ist auch, dass Heinrich „vom Schulunterricht her Vergil gekannt und gelegentlich benutzt hat."[264] Anhand der Analyse der Mythologeme um Tityos lässt sich verdeutlichen, wie schwierig es ist, genauere Quellen für antikes Wissen im Mittelalter zu bestimmen.

Bei Vergil werden die Titanen vor Tityos erwähnt: *[H]ic genus antiquum Terrae, Titania pubes, fulmine deiecti fundo volvuntur in imo;* (‚Aeneis' 6, 580-584) / „Niedergeschmettert vom Blitz wälzt hier sich unten im Abgrund eine uralte Brut der Erde, das Volk der Titanen".[265] Nur in der ‚Aeneis' wird Tityos mit den Titanen in eine Liste gesetzt. Danach erfolgt nach homerischem Vorbild eine ähnliche Schilderung Tityos' als Büßer in der Unterwelt:

> Ja, und auch Tityos, Zögling der alles gebärenden Erde,
> war zu sehn; neun ganze Morgen Landes erstreckt sein
> Körper sich; ihm zerfrisst ein riesiger Geier mit krummem
> Schnabel die Leber, die niemals abstirbt; das Fleisch, das für Strafen
> fruchtbar ist, wühlt er ihm zum Fraß durch, und tief in der Brust haust
> er ihm, und nie gibt's Ruhe für nachgewachsene Fibern. (‚Aeneis' 6,595-600)[266]

Der Grund für die grausame Strafe wird allerdings nur bei Homer genannt: Tityos versuchte, Leto zu vergewaltigen.[267] In der volkssprachigen höfischen Adaption der ‚Aeneis', Heinrichs von Veldeke ‚Eneasroman', werden die einzelnen Puzzleteile der antiken Mythologie zusammengefügt: Dort wird während der Unterweltfahrt das Leiden des Tityos im Tartaros mit dem Mythologem des Himmelssturms verknüpft.

> *da bî martert man di resen*
> *den man ouch vil wê tut,*
> *die dorch ir ubermût*
> *ze himele stîgen wolden*
> *und die gote enterben solden*
> *und verstôzen mit gewalt*

---

[263] Vgl. Wolf, Ludwig / Schröder, W.: Heinrich von Veldeke. In: [2]VL 3. Sp. 899-918. Sp. 911.
[264] Ebd.
[265] ‚Aeneis'. S. 327.
[266] Ebd.
[267] Vgl. ‚Odyssee'. S. 579-581; vgl. Kern, Manfred: Tityos. In: Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. S. 621.

der iegelich sîn engalt.
si stihten michel wunder.
dâ was einer under,
der des wolde wânen,
daz her Diânen
ze wîbe solde gewinnen
und sin solde minnen,
der was geheizen Tîtîûs.
den quelet Râdamantûs
mit wunderlîchen dingen:
her liget ruckelingen
der arme verlorne.
ûf sîner brust vorne
sint gîre gesezzen,
die im sîn herze ezzen,
immer zallen zîten.
starke sie strîten
obe der wunden,
daz sis ze keinen stunden
nimmer vergezzent.
al daz sie sîn gezzent
daz wesset al zehant wider.
her liget verre hin nider
unde quelet vil sêre,
des im nimmer mêre
nie ne sal werden bûz.
die marter her dolen mûz.
sîn quâle is im endelôs. (‚Eneasroman' Vv. 3508-3541)[268]

Die Riesen werden in der Unterwelt zur Strafe für ihre *superbia* bzw. ihren *ubermût* (‚Eneasroman' V. 3511) gequält, in den Himmel zu steigen und die olympischen Götter entthronen zu wollen. Heinrichs von Veldeke Hauptvorlage für die Adaption des ‚Eneasromans' war der ‚Roman d'Eneas' eines anonymen französischen Verfassers.[269] Bei Heinrich liegt zudem die Benutzung der Erklärungen des Servius nahe.[270] Er hat an dieser Stelle zur Übersetzung das Wort *resen* (‚Eneasroman' V. 3508) gewählt. Im Folgenden wird von Tityos (*Titîûs*, ‚Eneasroman' V. 3521) und seiner Strafe in der Unterwelt berichtet. Mit der Wendung *dâ was einer under* (‚Eneasroman' V. 3516) wird er unter die anderen *resen* gezählt. Verschuldet ist die Buße in Form von herzzerreißenden Geiern wegen des Raubs der Diana (nicht Leto).[271] Seine Strafe dauert *endelôs* (‚Eneasroman' V. 3541).[272]

---

[268] Zitiert nach: Heinrich von Veldeke: Eneasroman. Mittelhochdeutsch – Neuhochdeutsch. Stuttgart: Reclam, 1986. Vv. 3508-3514. Im Folgenden ‚Eneasroman'.
[269] Vgl. Kistler: Heinrich von Veldeke und Ovid. S. 30.
[270] Vgl. ebd. S. 75; vgl. Keilberth, Thomas: Die Rezeption der antiken Götter in Heinrichs von Veldeke Eneide und Herborts von Fritzlar Liet von Troye. Berlin: Freie Univ., Dissertation, 1975. S. 53.
[271] Vgl. dazu Kern: Tityos. S. 621.
[272] Wenn man im Rahmen des antiken mythologischen Wissens bliebe, würde dies für eine Klassifikation Tityos' als Titan sprechen, da diese im Gegensatz zu den Giganten unsterblich sind.

Renate Kistler hat die Stelle im Zusammenhang mit Ovids ‚Metamorphosen' untersucht und im Folgenden ist zu klären, warum ihre Thesen problematisch sind. Sowohl der Dichter des anonymen französischen ‚Roman d'Eneas' als auch Heinrich von Veldeke „nennen die Giganten an Stelle von Vergils Titanen als Büßer im Tartarus."[273] Der Dichter des ‚Roman d'Eneas' erweitere Vergils Vorlage um diese Passage, so Kistler; „er führte das Gigantengeschlecht ein, um die Abstammung des Tityus zu verdeutlichen",[274] der auch bei Homer und Vergil zu den Büßern im Tartarus zählt. „Karl Bartsch vermutete, daß hier Ovids ‚himmelstürmende Giganten' in die Vergilische Vorlage eingesetzt wurden, […]."[275]

> *Neve foret terris securior arduus aether,*
> *adfectasse ferunt regnum caeleste Gigantas*
> *altaque congestos struxisse ad sidera montes.*
> *tum pater omnipotens misso perfregit Olympum*
> *fulmine et excussit subiectae Pelion Ossae.* (‚Metamorphosen' I, 151-155)[276]
>
> Und dass der hohe Äther nicht sorgloser sei als die Erde, trugen aus Gier nach der Herrschaft im Himmel, so heißt's, die Giganten Berge zusammen und türmten sie auf bis zur Höhe der Sterne. Da zerschlug mit dem Blitz den Olymp der allmächtige Vater, stieß den Pelion so vom darunter liegenden Ossa.[277]

Allein von Ovids ‚Metamorphosen' her lasse sich der Austausch von Vergils Titanen durch den Dichter des ‚Roman d'Eneas' allerdings „nicht hinreichend erklären",[278] schließt Kistler.

> Der ganze Komplex um den Büßer Tityus […] ergibt sich aus der Verknüpfung verschiedener Sagen, indem der Dichter des ‚Roman' den Tityus von den Giganten ableitete und um der Giganten willen deren Schlacht gegen den Olymp einflocht. In dieser Verbindung konnte der Franzose die Mythen weder bei Vergil noch bei Ovid vorfinden, sondern er hat sie aus seinem eigenen Wissen kombiniert und in den Text eingebracht.[279]

Seine Quellen lassen sich nicht mit Sicherheit bestimmen, andere Handschriften oder Kommentare könnten zur Verfügung gestanden haben: Möglich etwa sind Einflüsse aus den ‚Metamorphosen' oder Lehrbüchern für Mythologie wie die ‚Mythographi Vaticani'.[280]

---

[273] Kistler: Heinrich und Ovid. S. 72.
[274] Vgl. ebd. S. 73.
[275] Kistler: Heinrich und Ovid. S. 73; vgl. Bartsch, Karl: Einleitung. In: Albrecht von Halberstadt und Ovid im Mittelalter. Amsterdam: Rodopi, 1965 [=1861]. I-CCLX. LXXII.
[276] Publius Ovidius Naso: Metamorphosen. Lateinisch-deutsch. Hg. und übers. von Niklas Holzberg. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2017. S. 46. Im Folgenden ‚Metamorphosen'.
[277] Ebd. S. 47.
[278] Kistler: Heinrich und Ovid. S. 72.
[279] Ebd. S. 74.
[280] Vgl. ebd. S. 75.

Bei den Mythographen handelt es sich um drei aus dem mittelalterlichen Literaturunterricht hervorgegangene Sammlungen mythischer Stoffe.[281] Die drei Mythographen kompilieren antike Mythologie nach verschiedensten Quellen wie beispielsweise Fulgentius oder Servius.[282] In der Romanistik wurde ein Rückgriff auf die Mythographen diskutiert.[283] Auch wenn es teilweise Übereinstimmungen gibt, gibt es mehrere Abweichungen: Im ersten Mythographen will Tityos mit Latona schlafen und wird daraufhin von Apollo und Diana getötet, in der Unterwelt fressen zwei Geier abwechselnd an seiner Leber. Im ‚Roman d'Eneas' will er Diana vergewaltigen und ein Geier frisst an seinem Herzen (‚Roman d'Eneas' 2737-2745). Kistler sieht keine Berechtigung daraus zu schließen, dass der Dichter des ‚Roman d'Eneas' den ersten Mythographen benutzt habe, „sondern es läßt sich daraus lediglich ableiten, dass man derartige Mythensammlungen wohl kannte und zur Hand hatte."[284] Zudem spielt die Überlieferungslage eine Rolle, die Kistler als „spärlich"[285] bezeichnet. Das Material, aus dem sich die Sammlungen zusammensetzen, ist jedoch teils in Kommentaren und Glossen verfügbar.[286]

Kistlers Argument, dass die Giganten an Stelle von Vergils Titanen als Büßer im Tartarus genannt werden,[287] beruht auf dem Lexem *jaiant*, welches sie mit den Giganten der antiken Mythologie gleichsetzt. Zur Übertragung des Lateinischen ins Französische benutzt der Dichter *li jaiant* (‚Roman d'Eneas' 2733).[288] Heinrich von Veldeke gibt dies mit *resen* wieder. Kistler bemerkt: „Er muß also gewusst haben, daß es sich bei den Giganten um riesenhafte Wesen handelte, und wählte den entsprechenden Ausdruck, eine Übertragung, die sich schon auf eine gewisse Tradition stellen konnte, […]"[289] wie bereits

---

[281] Vgl. Heinze, Theodor: Mythographi Vaticani. In: Der Neue Pauly. http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e815100 [letzter Zugriff am 05.09.2016].

[282] Vgl. Pepin, Ronald E.: Introduction. In: The Vatican Mythographers. Übersetzt von Ronald E. Pepin. New York: Fordham University Press, 2008. S. 1-12. S. 6. Im Folgenden ‚The Vatican Mythographers'. Die Datierung wird für den singulär überlieferten ersten Mythographen auf das 9. Jh. geschätzt, der zweite Mythograph mit 11 Manuskripten sehr grob später als der erste, und der dritte Mythograph wartet mit über 40 Textzeugen auf. Systematisch werden in den ersten beiden Mythographen, nach Kapiteln gegliedert, im übersichtlichen Handbuchformat knappe Informationen über antike Mythologie gelistet.

[283] „Die übereinstimmende Herleitung des Tityus beim Dichter des ‚Roman' und beim ‚Mythographus primus' ließe sogar an eine direkte Abhängigkeit denken." (Kistler: Heinrich und Ovid. S. 74).

[284] Kistler: Heinrich und Ovid. S. 76.

[285] Ebd. S. 77.

[286] Vgl. ebd. S. 77.

[287] Vgl. ebd. S. 72.

[288] Le Roman d'Eneas. Übers. von Monica Schöler-Beinhauer. München: Fink, 1972. Im Folgenden ‚Roman d'Eneas'.

[289] Kistler: Heinrich und Ovid. S. 72.

Fromm ausführt.[290] Unzweifelhaft ist altfranzösisch *jaiant* ein Lehnwort von *gigas* bzw. *gigantes* und somit stehen die Giganten der antiken Mythologie etymologisch gesehen an seinem Ursprung. Allerdings bezeichnet es mit seinen vielen Parallelformen[291] ähnlich wie mittelhochdeutsch *resen* auch Riesen im Allgemeinen, ohne damit explizit die Giganten der antiken Mythologie auf den Plan zu rufen. Daher muss auch beim Gebrauch von *gigant* oder *gigas* im Alt- oder Mittelhochdeutschen nicht automatisch davon ausgegangen werden, dass die Verfasser mit dem Mythologem der Gigantomachie vertraut gewesen sein müssten. Unter Berücksichtigung dessen ist es nicht unbedingt notwendig, nach einer separaten Quelle Ausschau zu halten, über die die Giganten laut Kistler in die französischen und mittelhochdeutschen Romane Einzug gehalten haben könnten. Es bietet sich vielmehr an, die entsprechende Stelle aus der ‚Aeneis' selbst herzuleiten, wenn man die semantische Valenz von *jaiant* in der Rezeption einmal ungleich olympstürmende Giganten setzt. Bei Vergil wird direkt nach der Einordnung Tityos unter die Titanen und vor der Schilderung seiner Buße in der Unterwelt nicht die Gigantomachie, sondern der versuchte Sturm der Aloaden auf den Himmel erwähnt, die durchaus Ähnliches im Sinn haben.

> *hic et Aloidas geminos immania vidi*
> *corpora, qui manibus magnum rescindere caelum*
> *adgressi superisque Iovem detrudere regnis*. (‚Aeneis' 6,582-584)
>
> [H]ier auch sah ich Aloeus' Zwillinge, riesige Leiber,
> die es versuchten, den großen Himmel mit eigenen Händen
> einzureißen und Juppiter selber vom Throne zu stoßen. (‚Aeneis' S. 327)

Sowohl im Mittelalter als auch in der Antike werden diese mythologischen Feinheiten zwischen Titanen, Giganten oder Aloaden allerdings nicht unterschieden: *jaiants* bzw. *resen* reicht als Klassifizierung aus, denn *jaiants*, welches zur Umschreibung von Riesen im Altfranzösischen genutzt wird, muss nicht zwingend spezifisch die Giganten bezeichnen, auch wenn das Lehnwort ursprünglich von ihnen abstammt. *gigant* kann im Alt- und Mittelhochdeutschen durchaus auch losgelöst vom antiken Kontext in verschiedensten Diskursformationen gebraucht werden. Kistlers These ist daher problematisch: Sie nimmt neuzeitlich inspirierte starre Unterscheidungen von Giganten

---

[290] „Die Übersetzung der *gigantes* mit ‚Riesen' ist keine unerlaubte Lizenz, die ich mir nehme, denn es wurden bereits in der Antike selbst und vollends in der altjüdischen Überlieferung die Riesen mit Titanen und Giganten identifiziert." (Fromm: Riesen und Recken. S. 43).

[291] „[G]aiant, géant, etc.; […] Lt. gigas, -antem ist durch vokalassimilation zu *gagante geworden." (Französisches etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes von Walther von Wartburg. Bd. 4. Basel: Zbinden, 1952. S. 134f.).

und Titanen an, die weder die Antike noch das Mittelalter konsequent umsetzen oder kennen, und ignoriert das Mythologem der Aloaden bei Vergil.[292] Kistlers These, das der Dichter des ‚Roman d'Eneas' die Strafe der Titanen auf die Giganten überträgt,[293] verliert an Dringlichkeit. Vielmehr muss der Dichter (woher auch immer), gewusst haben, dass es sich bei Vergils Titanen um riesenhafte Wesen handelte, und den entsprechenden Ausdruck gewählt haben. Er benützt diesen ebenfalls für die riesigen Aloaden, ohne eine Unterscheidung zwischen Titanen, Giganten oder Aloaden als relevant herauszustellen: Alle Figuren sind Riesen, und so wird es auch bei Heinrich von Veldeke übernommen.

3.3. Enschelades und Atlas im Riesenkatalog im ‚Reinfrid von Braunschweig'

Das Mythologem vom Sturm der Aloaden auf den Himmel scheint im Mittelalter nicht weit verbreitet gewesen zu sein, aber zumindest stellenweise zum Repertoire gehört zu haben. Dem Verfasser des singulär im 14. Jahrhundert überlieferten Minne- und Abenteuerromans ‚Reinfrid von Braunschweig'[294] war es beispielsweise bekannt. Der sich nicht nennende, sprachlich in die Bodenseegegend verortete Verfasser[295] verfügte über beträchtliche Kenntnisse der deutschen und lateinischen Literatur, die über eine „Fülle von Anspielungen, Zitaten und literarischen Reminiszenzen"[296] zum Ausdruck kommt. Die Stelle im ‚Reinfrid', die mit Ahrendt „Riesenkatalog"[297] genannt werden soll, ist bemerkenswert, da sie ein einmaliges Konglomerat aus Riesen der verschiedenen Diskurse bietet. Biblische, antike und heldenepische Riesen treffen hier in einer Konstellation aufeinander, die das Wissen des Verfassers über im Mittelalter verbreitete Riesen demonstriert. Als die Insassen einer Burg im ‚Reinfrid' von einer Schar von Riesen bedroht werden, werden diese als furchteinflößend beschrieben und mit anderen Riesen der mittelhochdeutschen Literatur verglichen.

Witolt und rise Asprîân,
ris Orte unde Velle,
Grimme sîn geselle,
Kuprîân und Ülsenbrant,
der grôze stet und bürge slant,
wâren niht sô griuwelich
sam dise: in mohte sicherlich

---

[292] Speyer: Gigant. S. 1250.
[293] Vgl. Kistler: Heinrich und Ovid. S. 72.
[294] Vgl. Ebenbauer, Alfred: ‚Reinfrid von Braunschweig'. In: VL 7. Sp. 1171-1176. Sp. 1171.
[295] Vgl. ebd. Sp. 1171.
[296] Ebd. Sp. 1174.
[297] Ahrendt: Der Riese in der mittelhochdeutschen Heldenepik. S. 89.

niht gelîchen sunder vâr.
die risen mit den Goldemâr,
daz rîche keiserlîch getwerc,
den walt vervalte und den berc
hie vor den Wülfingen
moht mit keinen dingen
sich disen hie gelîchen.
swaz man hie vor den rîchen
hôherbornen Ruother
sach risen füeren über mer,
daz was ein ungelîchez mez
gên disen hie. Enschelades
und Atlas den langen,
den da hat gevangen
Jovis bî langer zît hie vor,
dô sî an der himel tor
sich alle wolten ufen,
berc uffen berge hufen
man sî gewalteclîchen sach,
als Phenstis fabellîchen sprach,
gen der wandels frîen
juncfrowen Alacîen:
die hetten an den stunden
wol ir genôzen funden
under disen liuten hie. (‚Reinfrid' Vv. 25266-25297)[298]

„Diese Aufzählung macht den Eindruck, als habe der Verfasser die ihm im Augenblick einfallenden Namen wahllos niedergeschrieben, […]"[299] urteilt Ahrendt. Sie ist jedoch gegliedert. Zuerst werden die Riesen der Heldenepik und der Brautwerbungsepik mit den aus Kanaan stammenden anrückenden Riesen im ‚Reinfrid' verglichen: *moht mit keinen dingen / sich disen hie gelîchen* (‚Reinfrid' Vv. 25278f.). Hiermit wird die Dimension der Riesen verdeutlicht. Das Motiv „Riesen als Einwohner Kanaans" ist biblisch bedingt;[300] das sechste Kapitel „Riesen, Herkunft und Herrschaft" wird sich eingehender mit der Landnahme Kanaans beschäftigen. Der in der mittelhochdeutschen Literatur bekannte Topos der kanaanäischen Riesen steht direkt neben der Heldenepik. Antike Motive finden ebenfalls Eingang in diesen Vergleich im ‚Reinfrid': Die Riesen Enschelades und Atlas werden als Referenz angeführt, um die Größe und Bedrohlichkeit der Angreifenden eindringlich zu machen: *die hetten an den stunden / wol ir genôzen funden / under disen liuten hie* (‚Reinfrid' Vv. 25295-25297).

Manfred Kern hat dies unverständlicherweise so interpretiert: Enschelades bzw. „E[nceladus] und Atlas werden von jenen Riesen an Stärke überboten, die Aschalon

[298] Zitiert nach: Reinfrid von Braunschweig. Hg. von Karl Bartsch. Tübingen: Fues, 1871. Im Folgenden ‚Reinfrid'.
[299] Ahrendt: Der Riese in der mittelhochdeutschen Heldenepik. S. 90.
[300] Vgl. Num 13, 31-33.

besetzen und von Reinfrid besiegt werden […].“[301] Kern wertet den Katalog von Riesen als überbietenden Vergleich: Die angreifenden Riesen aus Kanaan sind stärker als Atlas und Enschelades.[302] In den Versen heißt es jedoch ganz klar, dass die antiken Riesen sicher den anwesenden Riesen ebenbürtig sind (vgl. ‚Reinfrid‘ Vv. 25795-25297). Der Vergleich ist daher so zu deuten, dass die Riesen der Heldenepik im Vergleich zu den antiken Riesen Enschelades und Atlas weniger mächtig sind. Dieser Vergleich spricht dafür, dass in diesem Beispiel einer mittelalterlichen Vorstellung von Riesen die der antiken Mythologie größer und mächtiger als die Riesen der Heldenepik sind. Immerhin sind sie in der Lage, Berge zu versetzen (*berc uffen berge hufen* ‚Reinfrid‘ V. 25690). Diese antiken Vergleichsmöglichkeiten sind nicht weit verbreitet.

> Der direkte Rückgriff auf lat. Mythographie ist für einen volkssprachlichen Text bemerkenswert und dokumentiert den umfassenden Bildungshorizont des Verfassers. Das mythologische Motiv vom Himmelssturm ist an sich mit den in Berge verwandelten Riesen Otos und Ephialtes, den so genannten Aloaden, verbunden, wird allerdings auch auf die Giganten übertragen. Atlas ist aber kein Gigant. Somit hat B1 [‚Reinfrid‘, Anm. d. Verf.] offenbar Otos und Ephialtes wegen der ähnlichen Namen Atlas und Enceladus verwechselt.[303]

Woher ein mittelalterlicher Verfasser diese Namen kennen könnte, lässt sich sonst nur vermuten. Hier zeichnet sich wieder die eingangs erwähnte Problematik der Ursprünge ab: „Für die Anspielungen auf antike Gestalten in der höfischen Lyrik und Epik lassen sich nur in Einzelfällen konkrete Quellentexte nennen.“[304] In diesem Fall lässt sich aber ausnahmsweise eine direkte Quelle ausmachen: Ein Verweis im Riesenkatalog des ‚Reinfrid‘ bezieht sich konkret auf die ‚Ecloga Theoduli‘ und diese kann daher als Prätext vorausgesetzt werden.[305]

Die Ekloge des Theodulus ist ein lateinisches Streitgespräch zwischen der christlichen Wahrheit, Aletheia, und der heidnischen Lüge, Pseustis (im ‚Reinfrid‘: *Alacîen* und *Phenstis*). Der Text transportiert biblisches und mythologisches Wissen in „stark komprimierter, erläuterungsbedürftiger Form“.[306] Motivverwandte Geschichten der

---

[301] Kern, Manfred: Enceladus. In: Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. S. 238.
[302] Vgl. Kern: Enceladus. S. 238.
[303] Kern: Enceladus. S. 238.
[304] Kern, Manfred: Antikenrezeption im Mittelalter und in der deutschen Literatur – Ziele und Ergebnisse des Lexikons. In: Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Hg. von Manfred Kern und Alfred Ebenbauer. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2003. I-LXXXVIII. XXXI.
[305] Kern: Enceladus. S. 238.
[306] Henkel, Nikolaus: Theodolus. In: VL 9. Sp. 760-764. Sp. 762.

antiken Mythologie und des Alten Testaments werden gegenübergestellt.[307] Die Überlieferung der ‚Ecloga' erfolgt ab dem 11. Jahrhundert meist in Schul- und Universitätshandschriften,[308] der Dialog war vom Mittelalter bis in die Renaissance als Schultext weithin verbreitet.[309] „Eigentliche Quellen lassen sich für die ‚E.T.' nicht ausmachen. Neben der Bibel kommen vor allem Handbücher wie die ‚Mythologiae' des Fulgentius oder die ‚Mythographi Vaticani', evtl. auch Ovids ‚Metamorphosen' in Frage."[310] In der vom Verfasser des ‚Reinfrid' selbst referenzierten Quelle finden sich allerdings keine Namen; weder Otus und Ephialtes noch Atlas oder Enschelades werden in der ‚Ecloga' explizit erwähnt.

> *Pseustis.*
> *Surrexere viri terra genitrice creati:*
> *Pellere caelicolas fuit omnibus una voluntas;*
> *Mons cumulat montem, sed totum Mulciber hostem*
> *Fulmine deiectum Vulcani trusit in antrum.* (‚Ecloga Theoduli' Vv. 84-88)[311]

> Die Lüge.
> Es erhoben sich Männer, erschaffen von der Mutter Erde,
> sie alle hatten nur den einen Wunsch, die Götter zu vertreiben.
> Berg türmt sich auf Berg, aber die ganze Feindesschar
> warf Mulciber (der Schmelzer) mit einem Blitz hinunter
> und stieß sie in die Höhle des Vulkanus.[312]

In der ‚Ecloga' fehlen also die Namen. Paul Gereke schließt: „Diese namen [sic] wird der dichter [sic] vielmehr aus Ovids Met[amorphosen] l, 151 ff. haben."[313] Doch bei Ovid findet sich ebenfalls keine explizite Nennung der gesuchten Namen, dort wird ganz allgemein von den *gigantas* (‚Metamorphosen' I, 152) berichtet; es werden lediglich die Berge (Pelion, Ossa, Olymp) beim Namen genannt. Gerekes Ausblick schlägt einen weiteren Text als mögliche Quelle vor. „Ich erinnere noch daran, dass Claudian gleichfalls eine Gigantomachia gedichtet hat."[314] Neben anderen Giganten wie Tityos werden dort tatsächlich Enceladus und Atlas erwähnt. Gaia fordert die Giganten auf, die Titanen zu rächen. Als Titanen werden erst Prometheus, Atlas und Tityos genannt, und im Folgenden werden Typhoes, Enceladus, Otus und Porphyrion als Giganten

---

[307] Vgl. ebd. Sp. 762.
[308] Vgl. ebd. Sp. 761.
[309] Vgl. ebd. Sp. 762.
[310] Henkel: Theodolus. Sp. 762.
[311] Zitiert nach: Theoduli eclogam recensuit et prolegomenis instruxit Prof. Dr. Joannes Osternacher. Ripariae prope Lentiam: Typ. assoc. cath., 1902. Vv. 84-88. Im Folgenden ‚Ecloga Theoduli'.
[312] Übersetzung von Ingeborg Braisch.
[313] Gereke, Paul: Studien zu Reinfrid von Braunschweig, 1898. S. 488; vgl. Bartsch, Karl: Albrecht von Halberstadt und Ovid im Mittelalter. Amsterdam: Rodopi, 1965 [=1861]. LXXIII.
[314] Ebd. S. 488.

angesprochen.[315] Auch hier ist also in der Rezeption keine Unterscheidung zwischen Titanen, Giganten oder Aloaden zu erkennen.

Als mögliche Grundquelle für gelehrtes Wissen über antike Mythologie im Mittelalter werden immer wieder die oben erwähnten ‚Mythographi Vaticani' genannt, sowohl für die ‚Ecloga Theoduli'[316] als auch für die spätere Rezeption.[317] Im ersten und zweiten Mythographen etwa gibt es z. B. separate kurze Kapitel über die Titanen oder auch über Tityos, Otus und Ephialtes. Über die Titanen heißt es:

> *Ferunt fabulae, Terram diis, quod eam habitare dedignati sunt, iratam, Titanas, qui et Gigantes dicuntur, serpentinis munitos pedibus in sui ultionem procreasse. Qui viribus confisi, caelum, montes montibus extruentes, dissipare deosque ad terram substernere agressi sunt. Qui Jovis fulminibus, objectuque a Minerva Gorgonae capitis prostrati, duci eorum Atlanti caeli onere imposito, ipsi terrarum molibus obruti sunt. Quorum etiam Enceladus, qui et Briareus sive Aegaeon dicitur, ardenti Aetna suppositus, adhuc ardere latusque mutando totam Siciliam tremefacere, fumique vapore complere dicitur. Revera, nisi quae de Gigantibus legimus, fabulose accipimus, ratio non procedit. Nam quum in Plegra, Teassaliae loco, pugnasse dicantur, quomodo in Sicilia Enceladus, Otus in Creta, secundum Salustium (unde Otii campi) Typhoeus in Campania, [...]?* (‚Mythographi Vaticani' II, S. 92)[318]

> Die Sagen berichten, dass die Erde, erzürnt, weil die Götter es nicht für wert hielten, sie zu bewohnen, um sich rächen, die Titanen, die auch Giganten genannt werden, hervorgebracht habe, ausgestattet mit Schlangenfüßen. Diese versuchten, auf ihre Kräfte vertrauend, den Himmel zu zertrümmern und die Götter auf die Erde niederzuwerfen, indem sie Berge auf Berge türmten. Sie wurden von den Blitzen Jupiters und vom Haupt der Gorgone Medusa, das ihnen Minerva entgegenhielt, niedergeworfen, und nachdem ihrem Anführer Atlas der Himmel als Last auferlegt worden war, wurden sie von Erdmassen verschüttet. Von ihnen wurde Enceladus, der auch Briareus oder Aegaeon genannt wird, unter den brennenden Aetna gelegt und es heißt, das er noch heute in Flammen steht und, wenn er sich auf die andere Seite wälzt, ganz Sizilien erzittern und mit seinem rauchigen Dampf erfüllen lässt. In der Tat, wenn wir nicht, was wir von den Giganten lesen, als sagenhaft ansehen, dann ist das von der Vernunft her nicht zu verstehen, denn weil es heißt, dass (die Giganten) in Phlegra, an einem Ort in Thessalien, gekämpft haben, wieso liegt dann Enceladus in Sizilien, Otus in Kreta, woher laut Sallust das Zitat „die Gefilde des Otus" stammt, wieso (liegt) Typhoeus in Kampanien, [...]?[319]

In dieser komprimierten Darstellung sind mehrere Aspekte auffällig. *Titanas, qui et Gigantes dicuntur* (‚Mythographi Vaticani' II, S. 92) erklärt der Text, also auch hier werden die Titanen mit Giganten bzw. Riesen gleichgesetzt, ähnlich wie Isidor von

---

[315] Vgl. Clavdii Clavdiani carmina. Hg. von John Barrie Hall. Leipzig: Teubner, 1985. ‚Gigantomachia' S. 404-409. Vv. 21-35. *Enceladi iussis mare seruiat; Otus habenas Aurorae pro Sole regat.* (‚Gigantomachia' V. 33f.).

[316] Henkel, Nikolaus: Theodolus. Sp. 762.

[317] Vgl. Kistler: Heinrich und Ovid. S. 75.

[318] Zitiert nach: Scriptores Rerum Mythicarum Latini Tres: Romae Nuper Reperti. Vol. Prius: Mythographos Continens. Hg. von Georg Heinrich Bode. Cellis: Schulze, 1834. Im Folgenden ‚Mythographi Vaticani' I-III.

[319] Übersetzung von Ingeborg Braisch.

Sevilla erläutert: *Titania, id est gigantes* (‚Etymologiae' XV,1,32). Sie türmen Berge übereinander, um den Himmel zu zerstören und werden von Blitzen niedergeschlagen. Als Titanen werden hier Atlas, der Anführer, und Enceladus, auch Briareus, genannt, der zur Strafe unter dem Vulkan Aetna begraben wird. Wenn er sich umdreht, verursacht er Erdbeben und Vulkanausbrüche in Sizilien. Doch an dieser Stelle lässt es sich der Kompilator nicht nehmen, den Wahrheitsgehalt und die inhärente Logik der Schilderung zu kommentieren.[320] Wenn, wie aus anderen Quellen bekannt, die Riesen in Thessalien gekämpft haben sollen, wie kann dann Enceladus in Sizilien lebendig begraben sein? Wie kann der Riese Typhoeus laut Ovid[321] in Campania begraben sein? Hier erfolgt eine interessante Evaluation der aus Sicht des Kompilators nicht kohärenten Mythologien der verschiedenen Quellen. Der zweite Mythograph urteilt: *Revera, nisi quae de Gigantibus legimus, fabulose accipimus, ratio non procedit.* / Wenn wir das, was wir über die Riesen lesen, nicht wahrhaft als Fabel auffassen, macht die Vernunft keine Fortschritte. (‚Mythographi Vaticani' II, S. 92). In diesem Zusammenhang wird auch Otus erwähnt, der laut Sallust in Kreta begraben sein soll. Otus und Ephialtes werden zudem in einem separaten Kapitel beim zweiten Mythographen beschrieben:

> *Otus et Ephialtes, Gigantes, Aloëi filii, tantae audaciae erant, ut montibus constructis, caelum expugnare niterentur. Icti autem fulmine, et in Tartara missi sunt.* (‚Mythographi Vaticani' II, S. 93)
>
> Die Giganten Otus und Ephialtes, die Söhne des Aloeus, waren so tollkühn, dass sie versuchten den Himmel zu erstürmen, indem sie Berge auftürmten. Getroffen vom Blitz sind sie in den Tartarus gestürzt worden.[322]

Da sowohl Otus als auch Enceladus und Atlas undifferenziert in dieser kurzen Darstellung über die Titanen als Riesen genannt werden, liegt die Vermutung nahe, dass Otus und Atlas durch die Erwähnung „in einem Atemzug" über die Rezeption amalgamiert worden sein könnten. Die Stelle im ‚Reinfrid' nennt einerseits zwei Riesen, die am Himmelssturm beteiligt sind, und dies ist somit eine klare Referenz auf die Aloaden. Andererseits sind diese Namen eigentlich einem Giganten (Enceladus) und einem Titanen (Atlas) zugeschrieben. Ob die ‚Mythographi Vaticani' tatsächlich als Handbücher zu Verfügung standen, ist nicht geklärt, aber zumindest erfolgt hier eine namentliche Erwähnung im

---

[320] Die Einschätzung von antiken im Vergleich zu christlichen Motiven im Mittelalter wird im siebten Kapitel „Riesen, Knochen und Wahrheit" behandelt.
[321] Vgl. ‚Metamorphosen' 5,321; vgl. Kern, Manfred: Typhoeus. In: Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Hg. von Manfred Kern und Alfred Ebenbauer. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2003. S. 630.
[322] Übersetzung von Ingeborg Braisch.

Gegensatz zu den anderen genannten allgemeineren Schilderungen der Gigantomachie bzw. dem Sturm der Aloaden in den anderen Werken. Derivate dieser Texte, beispielsweise über Kommentare, wären ein möglicher Weg, wie der Verfasser des ‚Reinfrid' auf die Namen Enschelades und Atlas gekommen sein könnte. Im Kontext der Erwähnung von Alitheia und Pseustis lässt sich als wirkungsmächtiger Text im Hintergrund auf jeden Fall die ‚Ecloga Theoduli' ausmachen, die von den Giganten berichtet. Die Namen müssen allerdings von anderswo ergänzt worden sein; in Frage kämen Texte, die sich z. B. über Umwege auf Claudians ‚Gigantomachia' oder auf die Mythographen stützen. Hinzu kommt noch, dass die Namen eine gewisse Homophonie aufweisen: Eine Verwechslung von Atlas / Otus und Enschelades / Ephialtes liegt nahe.[323] In der antiken Mythologie ist Atlas strenggenommen ein Titan, Enschelades bzw. Enceladus ein Gigant und Otus und Ephialtes sind riesige Wesen mit anderem genealogischen Hintergrund, die jedoch sowohl in der Antike als auch im Mittelalter ganz allgemein *gigantes* genannt werden, auch wenn sie nicht Gaias Kinder sind.

Der Riesenkatalog im ‚Reinfrid' ist ein weiteres Indiz dafür, dass eine Vermischung der einzelnen antiken Puzzleteile im Mittelalter stattfindet. Als Quellen kommen die ‚Ecloga Theoduli', die Mythographen und auch Claudian in Frage. Daher dürfen Interpretationen, wie beispielsweise die oben geschilderte Renate Kistlers, die von einem Wort ausgehen, von mittelalterlichen Verfassern kein präzises Wissen über antike Mythologie verlangen. Der Tausch von Atlas und Otos demonstriert, dass keine Differenzierung zwischen Giganten, Titanen und Aloaden vorgenommen wird. *Gigant* ist dabei die geläufige Vokabel, die mit Riese gleichgesetzt wird. Zudem stellt der Riesenkatalog mit seiner Aufstellung von heldenepischen, biblischen und antiken Riesen ein seltenes Konglomerat der in der Studie untersuchten Diskurse dar; diese Wissensanhäufung ist sehr ungewöhnlich und einmalig.

3.4. Antike Versatzstücke in der ‚Crône'

Unter den gesammelten Eindrücken der untersuchten Mythologeme soll hier noch eine Analyse zweier Riesenfiguren in einem späten Artusroman erfolgen. Gawein sieht in der ersten Wunderkette der ‚Crône' Heinrichs von dem Türlin einen Riesen, der mit Ketten gefesselt ist. Er wird von Vögeln bedrängt, die ihn zerfleischen. Bei ihm steht eine nackte

[323] Vgl. Kern: Enceladus. S. 238.

Jungfrau, die mit einem Holzstück die Vögel vertreiben will, ihn aber doch nicht retten kann. Sie selbst bleibt unverletzt.

er sach ein maget blôz
und der kleider gar ân
einen risen ungetân
(der was mit keten gebunden)
von sînen vrischen wunden
dem gevügel mit eim kloben wern
und enmoht in doch nicht ernern:
sie zarten im daz vleisch abe
mit sô girischer ungehabe,
daz sie in durch sluogen
und ûf das herz nuogen
und zerteilten sîn brâten.
Der meide sie niht tâten. (‚Crône' Vv. 14129-14141)[324]

Das rätselhafte Bild (nur eines von vielen ebensolcher in den Wunderketten) beschwört Assoziationen herauf, die für den stark intertextuellen Charakter dieses Textes nicht weithergeholt sind. Einige Interpret*innen haben an Prometheus gedacht.[325] Er wird nach Hesiod „für sein eigenmächtiges Handeln auf Geheiß des Zeus von Hephaistos zur Strafe am Kaukasus festgeschmiedet […], wo ihn ein Adler täglich aufsucht und von seiner Leber frißt, die sich stets erneuert."[326] Prometheus ist jedoch im Mittelalter ein eher nicht verfügbares Mythologem und für die „literarische Mythenrezeption des M[ittelalters] nur von geringem Interesse."[327] Seine Entfesselung erfolgt erst als programmatische Figur in der und für die Renaissance.[328] Die Motive des Fesselns und der Vögel stimmen mit Prometheus überein, jedoch wird nicht die Leber, sondern das Herz von den Vögeln verspeist. Eine Rezeption des Tityos-Motivs ist hier aus einem Prätext oder als kulturelles Wissen denkbarer und wahrscheinlicher. Heinrich von dem Türlin war mit antiker Mythologie vertraut und auch der Eneas-Stoff ist ihm bekannt gewesen.[329] Er verweist

---

[324] Zitiert nach: Heinrich von dem Türlin: Diu Crône. Kritische mittelhochdeutsche Leseausgabe mit Erläuterungen. Hrsg. von Gudrun Felder. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2012. Im Folgenden ‚Crône'.
[325] Vgl. Felder, Gudrun: Kommentar zur ‚Crône' Heinrichs von dem Türlin. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2006. S. 373; im Folgenden Kommentar zur ‚Crône'; vgl. Ahrendt: Der Riese in der mittelhochdeutschen Epik. S. 33; vgl. zur Interpretation des Prometheus an dieser Stelle Vollmann, Justin: Das Ideal des irrenden Lesers. Ein Wegweiser durch die ‚Krone' Heinrichs von dem Türlin. Tübingen: Basel, 2008 (Bibliotheca Germanica 53). S. 126, Anmerkung 467.
[326] Vgl. DNP-Gruppe Kiel: Prometheus. In: Der Neue Pauly. Brill Online, 2015. http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1010150 [letzter Zugriff am 05.08.2016].
[327] Kern, Manfred: Prometheus. In: Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Hg. von Manfred Kern und Alfred Ebenbauer. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2003. S. 535. In der weltlichen Dichtung findet Prometheus laut Kern keine Erwähnung, singulär taucht er in der ‚Weltchronik' Rudolfs von Ems auf (aber nicht mit dem Motiv in der Unterwelt).
[328] DNP-Gruppe Kiel: Prometheus.
[329] Vgl. Ahrendt: Der Riese in der mittelhochdeutschen Epik. S. 33.

darauf in Sgoydamurs Klage um Gawein in der ‚Crône'.[330] Mit Tityos überschneidet sich auch ein Teil der Merkmale: die Vögel und das Zerfleischen bis auf das Herz. Sowohl bei Homer als auch bei Vergil ist es die Leber (‚Odyssee' 11,576-581; ‚Aeneis' S. 327); lediglich Pseudo-Apollodorus kennt das Verspeisen des Herzens.[331] Die Verfasser der mittelalterlichen Eneasromane weichen also an dieser Stelle beide von Vergil ab, allerdings taucht diese Herz-Version dann in der ‚Crône' auf. Dies spricht für eine Rezeption des Motivs über den ‚Eneasroman', wo es heißt: *ûf sîner brust vorne / sint gîre gesezzen, / die im sîn herze ezzen, / immer zallen zîten.* (‚Eneasroman' Vv. 3526-3529). Auch die Verbindung der Todesbilder in der ‚Crône' zu Eneas' Unterweltfahrt wurde schon gezogen.[332] Im ‚Eneasroman' Heinrichs von Veldeke wird von Tityos und seiner Strafe in der Unterwelt berichtet. Es spricht also einiges dafür, dass Tityos eher als Prometheus als Inspiration für das seltsame Bild in der Wunderkette dient.

Um aus der Unterwelt wieder gen Himmel aufzusteigen und zum Motiv des Himmelssturms zurückzukommen: An anderer Stelle in der ‚Crône' lassen sich ebenfalls Reminiszenzen an antike Mythologie erkennen. Der Riese Baingranz von Aynsgalt will seinen Bruder Assiles rächen, den Gawein zuvor bekämpfte. Gawein und seine Gefährten gelangen an eine Höhle, die so groß ist, dass man bequem hindurchreiten kann. Der Weg in jegliche anderen Richtungen wird von einem unüberwindbaren Berg versperrt. Die Ritter sind also gezwungen, diese Höhle zu durchqueren.

> *Durch daz hol sie alle riten*
> *und ouch da niht lenger biten,*
> *in einen berc, der was grôz.*
> *nâch ine der berc niderschôz*
> *und beslôz sie mit al.* (‚Crône' Vv. 26242-26246)

Der Berg stürzt hinter ihnen ein und setzt Gawein und seine Begleiter gefangen. Über die erlauschte Unterhaltung des Liebespaares im Schwanennachen erhellen sich erst die Umstände: Der Riese Baingranz von Aynsgalt hat Gawein dort festgesetzt, da Gawein seinen Bruder erschlagen hat (vgl. ‚Crône' Vv. 26508-26527).

> *der die berge über einander truoc,*
> *daz was der starc vâlant,*
> *der sô betwanc alliu lant,*
> *daz sie ime zins muosten geben.*
> *Nieman liez er anders leben,*

---

[330] Vgl. ‚Crône' Vv. 17263-17271.
[331] Dräger: Tityos.
[332] Vgl. Wyss, Ulrich: Die Wunderketten in der ‚Crône'. In: Die mittelalterliche Literatur in Kärnten. Vorträge des Symposions in St. Georgen/Längsee. Hg. von Peter Krämer. Wien: Halosar, 1980. S. 269-291. S. 288.

der ime so gesezzen was. (‚Crône' Vv. 26512-26517)

Baingranz hat also eigenhändig die Berge bewegt und diese Falle konstruiert. Dieser Akt erfordert Riesenkraft. Außerdem wird er an dieser Stelle, wie für Riesen des Artusromans und der Heldenepik typisch, als Teufel (*vâlant*) bezeichnet. Dies kommentiert sein Verhalten, da er die auf diese Weise Gefangenen umzubringen oder zu unterdrücken pflegt. Es kommt in der Heldenepik öfter vor, dass Riesen in Höhlen wohnen, doch diese sind meist zuvor Zwergen entwendet worden. Im Gegensatz zu den Riesen der englischen Mythen, die einst in grauer Vorzeit Höhlen in die Berge gehauen haben (vgl. Kapitel 6.2.2), hat Baingranz in der Jetzt-Zeit der Erzählung Berge versetzt, um seine perfide Höhlenfalle zu schaffen.[333] Zwar unternimmt er dies weder, um den Himmel zu erstürmen, noch, um den Göttern bzw. Gott zu trotzen, doch das eher untypische Motiv der übereinander geschichteten Berge erinnert stark an die Aloaden. Mit Heinrichs von dem Türlin Bezug zu den besprochenen antiken Stoffen lässt sich zumindest an eine Inspiration durch das Mythologem der Aloaden denken, wie zuvor auch der Bezug auf Tityos statt Prometheus in Aussicht gestellt wurde.

3.5. Antike Riesen im Mittelalter: *Titania, id est gigantes*[334]

Während der Analyse bestätigte sich der Eindruck, dass die Quellen, über die antikes Wissen in die untersuchten Texte gelangt, selten präzise auszumachen sind. Mythologeme der antiken Riesen können über verschiedene Quellen und literarische Vorlagen wie etwa den ‚Roman d'Eneas' und seine Vergil-Rezeption oder über kompilierende oder kommentierende Werke in den Wissenshorizont der Verfasser Einzug halten. Wo dieses Wissen genau seinen Ursprung hat, ist, wie gezeigt wurde, im Einzelnen meist schwer zu eruieren. Man kann davon ausgehen, dass in einigen Fällen Handbücher, Kommentare o.ä. zur Verfügung gestanden haben bzw. dass die Verfasser eigenständig aus angelesenen relevanten Wissensbeständen ergänzten. Für den ‚Eneasroman' Heinrichs von Veldeke kommen natürlich die ‚Aeneis', aber auch Ovid und die Mythographen in Frage. Anhand des ‚Reinfrid von Braunschweig' konnte kein expliziter Bezug auf die ‚Ecloga Theoduli' festgemacht und mögliche Bezüge auf diverse

[333] Entfernte Parallelen mit der Minnegrotte ließen sich ziehen: Durch die Grotte fließt ein Fluss, dies signalisiere die folgende (ziemlich graphische) Liebeszene des Paares; „ob Gottfrieds Minnegrotte als Anregung gedient haben könnte, muss offen bleiben" (Felder: Kommentar zur ‚Crône'. S. 637).
[334] ‚Etymologiae' XV,1,32.

Mythographen in Aussicht gestellt werden. Für das letzte Beispiel, die ‚Crône', wurden zwei Riesenstellen neu im Hinblick auf einen Bezug zum ‚Eneasroman' interpretiert.
Ferner erfolgt eine Verschmelzung der drei untersuchten Mythologeme der Titanomachie, der Gigantomachie und des Himmelssturms der Aloaden. Sowohl in der Antike als auch im Mittelalter erfolgt oft keine explizite Unterscheidung zwischen den einzelnen antiken riesigen Wesen. Die Analyse der Semantik ergab, dass sowohl *giganten/gigantes* als auch *resen/risen* alle möglichen riesenhaften Wesen bezeichnen können. Dies hat auch Auswirkungen auf die bisherigen Befunde der Forschung. Die Erwartungshaltung der Forschenden, dass neuzeitlich verfügbare Mythologeme wie Prometheus oder eine klare Abgrenzung zwischen Giganten und Titanen den mittelalterlichen Verfassern zur Verfügung gestanden hätten, führt zu einer Fehlinterpretation der Texte. Ein Verfasser muss nicht etwa mit der Gigantomachie vertraut gewesen sein, wenn er von Giganten im Allgemeinen spricht. Für die historisch-semantische Valenz von *gigant* kann festgehalten werden, dass es Riesen im Allgemeinen entspricht und dass die Bedeutung nicht zwingend mit dem Mythologem der Gigantomachie verzahnt ist. Die Erzählungen über den Kampf der Riesen mit den Göttern wurden in unterschiedlichen Varianten untersucht. Die Diskurstradition des Mittelalters vereint verschiedene, in der Antike ursprünglich noch teilweise separate Mythologeme zu einem Wissensbestand mit flexiblen Elementen. Zwischen Giganten, Titanen oder Aloaden wird weder mythisch noch semantisch unterschieden. Es erfolgt eine Amalgamierung unterschiedlicher mythologischer Figuren unter der Sammelbezeichnung „Riese". Die exemplarisch gewählten Mythologeme von Aufstieg und Fall der antiken Riesen sind nachweislich punktuell bekannt gewesen, und dunkel hallen sie beispielsweise auch in der ‚Crône' noch nach.

4. Riesen und Helden

4.1. Riese oder Held?

4.1.1. Der Fall Ecke

Sprachgeschichte ist Paläontologie des menschlichen Geistes.
(Fritz Tschirch)[335]

Was Riesen und Helden ausmacht, erscheint auf den ersten Blick trügerisch klar. Riesen sind größer als Menschen, Riesen sind keine Menschen, sondern irgendwie „anders", Riesen sind böse und in Kämpfen unterliegen sie – so kennt es zumindest das typische Erzählschema. Daher mag es zunächst irritieren, wenn in der mittelhochdeutschen Dietrichepik der namensgebende Held, Dietrich, den *Riesen* Siegfried besiegt. Eine neuzeitlich inspirierte klare Trennung der beiden Daseinsformen gestaltet sich für das Mittelalter jedoch komplizierter. Daher soll dieses Kapitel analysieren, in welchen Diskursordnungen und auf welche Art und Weise Helden als Riesen oder Riesen als Helden in der mittelalterlichen Literatur dargestellt und bezeichnet werden können. Zu diesem Themenkomplex gibt es punktuelle Vorarbeiten, deren Ansätze die Analyse aufgreift und erweitert.[336] Im Spätmittelalter beginnen die Grenzen zwischen Helden bzw. Recken und Riesen zu verwischen.[337] Die verschiedenen Diskurstraditionen, die dieses Phänomen verursachen, sollen im Folgenden nachvollzogen werden. Es stellt sich die Frage, ob die Begriffe *rise* und *helt* sprachhistorisch gesehen überhaupt so exklusiv voneinander getrennt benutzt werden, dass eine Dichotomie zwischen ihnen besteht, die im Spätmittelalter aufbrechen kann. Zu diesem Zweck wird eine historisch-semantische Perspektive auf den Gebrauch der Begriffe *helt* und *rise* vom Frühmittelalter bis in die Frühe Neuzeit eröffnet. Anhand von Werken im Kontext der Heldenbücher wie dem ‚Eckenlied', ‚Rosengarten', der ‚Heldenbuchprosa' und ‚Laurin' werden Verflechtungen

---

[335] Tschirch, Fritz: Geschichte der deutschen Sprache. Erster Teil: Die Entstehung der deutschen Sprachgestalt in der Vor- und Frühzeit. Berlin: Schmidt, 1966. S. 28.

[336] Vgl. Klein, Thomas: Vorzeitsage und Heldensage. In: Heldensage und Heldendichtung im Germanischen. Hg. von Heinrich Beck (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 2), Berlin/New York 1988. S. 115-147; Henkel, Nikolaus: Ein Nibelungen-Wandgemälde in Worms. In: Literatur, Geschichte, Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag. Hg. von Nine Robijntje Miedema. Frankfurt a.M.: Lang, 2003. S. 137-148; Haubrichs, Wolfgang: Ein Held für viele Zwecke. Dietrich von Bern und sein Widerpart in den Heldensagenzeugnissen des frühen Mittelalters. In: Theodisca. Beiträge zur althochdeutschen und altniederdeutschen Sprache und Literatur in der Kultur des frühen Mittelalters. Hg. von Wolfgang Haubrichs [u. a.]. Berlin/New York: De Gruyter, 2000 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 22). S. 330-363.

[337] Vgl. Fromm: Riesen und Recken; vgl. Layher: Siegfried the Giant.

mit anderen Wissensordnungen wie biblischen und chronikalischen Diskursen untersucht. Einleitend lohnt es sich zunächst anhand ausgewählter Forschung zum ‚Eckenlied' Probleme zu beschreiben, die entstehen können, wenn man einen neuzeitlich geprägten Begriff wie „Held" als Analysekriterium für mittelalterliche Texte verwendet.

Kaum ein Riese hat in der germanistischen Mediävistik mehr Forschung generiert als Ecke. Die Figur bietet zahlreiche Untersuchungsansätze. Am meisten hat die Forschung sein ambivalenter Status beschäftigt,[338] denn die Riesenfigur oszilliert zwischen der riesisch-wilden und der höfisch-zivilisierten Sphäre. Tina Boyer hat in ihrer Analyse aufgezeigt, dass dies bei den Riesenfiguren der Helden- und Brautwerbungsepik keine Seltenheit ist. In ‚The Giant Hero in Medieval Literature'[339] betrachtet sie, inwiefern die Riesenfiguren sich auf einer Skala der Höfischheit der menschlichen Sphäre annähern können. Boyer postuliert, dass Riesen performativ zu Helden werden können, wobei sie „Held" als ideales Konzept eines männlichen, höfischen Subjekts definiert:

> The hero stands as a representative of the courtly (cultured) world, who upholds the status quo and perpetuates its ideals. A hero, therefore, is usually a human being, who defends the court from otherworldly forces. […] A giant can attain heroic status if he is in the service of court and a human hero.[340]

Diese These ist nicht neu. Störmer-Caysa hat 2000 in ihrem Aufsatz ‚Kleine Riesen und große Zwerge?' bereits argumentiert, dass Ecke aus seiner Riesenrolle ausbrechen und ein Mensch bzw. ein Held werden möchte.[341] Einleitend zur Untersuchung werden ihre Thesen anhand des ‚Donaueschinger Eckenlieds' E_2[342] vorgestellt, um die Problematik aufzuzeigen, der sich dieses Kapitel widmen soll. Es stellt sich die Frage, ob das für Ecke verwendete Wort *helt* bei zeitgenössischen Rezipierenden ebenfalls zu Irritationen geführt hat. Wie die folgende Analyse zeigen soll, ist der vermeintliche Widerspruch der Wörter *rise* und *helt* ein Problem, welches die Forschung bis heute beeinflusst.
Zu Anfang des ‚Eckenliedes' sitzen Fasolt, Ecke und Ebenrot in einem Saal und sprechen über Dietrich und Hildebrand. Ein Streitgespräch entwickelt sich zwischen Eckes

---

[338] Vgl. z. B. Kragl, Florian: Höfische Bösewichte?; Schulz: Ecke und Rainouart; Störmer-Caysa: Kleine Riesen; Habiger-Tuczay: Zwerge und Riesen; Schendel, Isaac Smith: Manuscript Comparison and the Characterization of the Giant Ecke in the Middle High German / Early Modern High German ‚Das Eckenlied'. In: Euphorion, 108,3 (2014). S. 279-295.
[339] Boyer: The Giant Hero. S. 46.
[340] Ebd.
[341] Vgl. Störmer-Caysa: Kleine Riesen. S. 158.
[342] Zitiert nach: Das Eckenlied. Mittelhochdeutsch – Neuhochdeutsch. Text, Übersetzung und Kommentar von Francis B. Brévart. Stuttgart: Reclam, 1986. Im Folgenden zitiert als ‚Donaueschinger Eckenlied' oder E_2.

Gefährten Fasolt und Ebenrot; Dietrichs *fama* wird kontrovers diskutiert.[343] Dieses einleitende Gespräch wird in der Forschung auch Heldengespräch genannt. In diesem Zusammenhang werden die Figuren Fasolt, Ecke und Ebenrot im Mittelhochdeutschen mit *held* bezeichnet: *Es sasen held in ainem sal; / si rettont wunder ane zal / von userwelten rekken*. (E_2 2,1-3). Aber auch Dietrich ist *ain helt über allú lant* (E_2 2,11). „Man erfährt nicht sofort, dass hier Riesen über einen Menschen sprechen. Sie sind Helden […]",[344] bemerkt Störmer-Caysa. „Unter den Begriff Held fallen also, anders als im Verständnis der ‚Heldenbuchprosa', sowohl Riesen als auch Menschen von außergewöhnlichem Wuchs und außergewöhnlichen Fähigkeiten."[345] Eckes Größe wird erst später relevant, als er das von der Königin Seburc angebotene Pferd aufgrund seiner Größe ausschlagen muss.[346] Erst in Strophe 60 des Epos wird Ecke zum ersten Mal als *rise* bezeichnet.[347]

Gegen diese Definition der Semantik von *helt* als außergewöhnlicher Mensch ist zunächst nichts einzuwenden. Als Kriterien werden Größe und ungewöhnliche Fähigkeiten genannt.[348] In Störmer-Caysas weiterer Analyse stehen allerdings Verhaltensweisen im Mittelpunkt.

> Wenn ein Riese sich an die Regeln höfischen Kämpfens und Auftretens hält, kann er damit rechnen, wie ein Menschenritter selbst unter diese Regeln zu fallen. Dann kann prinzipiell auch ein Riese an der Spitze der Anerkennungspyramide der Menschen stehen, wenn er sich im Kampf als überlegen erwiesen hat. „Held" ist also für sie [Fasolt und Ecke, Anm. d. V.] der Name für eine Existenzweise, nicht für eine natürliche Beschaffenheit. Mit dem Ziel, sich in Kämpfen mit gleichen Chancen für ungleiche Leute als der Beste zu bewähren, also: sich als Held zu zeigen, zieht Ecke aus. Er will kein Riese mehr sein […]. Seine natürliche Größe kann er zwar nicht ändern, seine soziale Riesenrolle aber will er gänzlich ablegen. Ecke wäre gern ein sehr großer Mensch, der die besten Ritter, aber auch potentiell die besten jeder anderen Heldenspezies, in geregeltem Kampf besiegt und deshalb als einer der besten unter ihnen gilt. [349]

Mit dieser Analyse gibt es zwei Probleme: Einer Figur der mittelalterlichen Epik ein derartiges Maß intrinsischer Motivation zuzuschreiben ist unangemessen. Ecke

---

[343] Vgl. das von Kragl verwendete Begriffspaar „Fama und Diffamierung" zur Untersuchung der „Ruhmgenese" im ‚Eckenlied'. (Kragl, Florian: Heldenzeit. Interpretationen zur Dietrichepik des 13. bis 16. Jahrhunderts. Heidelberg: Winter, 2013. S. 311-321).
[344] Störmer-Caysa: Kleine Riesen. S. 159.
[345] Ebd.
[346] Dass Eckes Riesenhaftigkeit im Text funktional nur an bestimmten Stellen ausschlaggebend ist, hat Fasbender in Bezug auf Eckes Pferd nachgewiesen. Vgl. Fasbender, Christoph: Eckes Pferd. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 14 (2003/2004). S. 41-53.
[347] Eine Zusammenstellung der Belege für Eckes Größe findet sich in Brévarts Kommentar zu Strophe 44,3. Vgl. Brévart, Francis B.: Kommentar. In: Das Eckenlied. Mittelhochdeutsch – Neuhochdeutsch. Text, Übersetzung und Kommentar von Francis B. Brévart. Stuttgart: Reclam, 1986. S. 257-295. S. 267.
[348] Störmer-Caysa: Kleine Riesen. S. 159.
[349] Ebd. S. 160.

formuliert zwar sein Streben nach gesellschaftlicher Anerkennung: *es wais noch nieman, wer ich bin: wan můs o͛ch mich erkennen* (E_2 14,5f.). Ihren Status als Riese oder ihren „Ausbruch" aus dieser Existenz aber thematisieren weder die Figur noch der Erzähler. Ferner erfolgt an dieser Stelle im Aufsatz ein semantischer Wechsel: Held wird von Störmer-Caysa jetzt als Verhaltensweise (Anerkennung durch Kämpfe) und als soziales Rollenmodell definiert.[350] An den Heldenbegriff seien insofern positive Verhaltensmuster geknüpft:

> Ein Held zu sein erhält im Streben des Ecke den Sinn einer positiven Utopie: nämlich unter den ungleichen Voraussetzungen, die man sich nicht selbst wählen kann, bewußt egalisierende Kampfbedingungen herzustellen, damit die Besten sich als die Besten beweisen können.[351]

Diese im Artusroman, z. B. in der Brunnenaventiure im ‚Iwein', notorisch falschverstandene Anerkennungsmaschinerie,[352] die hier versucht wird in Gang zu setzen, bezieht sich auf die Aventiure des höfischen Ritters. Als „ehrende Worte über kämpfende Männer"[353] will Störmer-Caysa die gegenseitige Anrede als Held sehen, durch welche gegenseitige Anerkennung erfolge. Dietrich und Ecke verwendeten untereinander „beidseitig ehrend[e] Heldenbezeichnungen".[354] Dietrich nennt Ecke *helt* (E_2 86,2; 142,7) und redet ihn als *regge* (E_2 137,6) und *degen* (E_2 129,7) an. Laut Störmer-Caysa gibt Ecke Dietrich die „Ehrennamen *helt* und *degen*",[355] denn für Ecke sei „*helt* die Ehrenbezeigung, die er geben kann und die er selbst anstrebt."[356]

Die Bezeichnung als *helt* darf in diesem Kontext jedoch nicht überbewertet werden: *Helt* heißt zunächst wertneutral einfach „Krieger" und ist per se keine Ehrenbezeichnung. Es mögen im Kampf Dietrich vs. Ecke durchaus Egalisierungsimpulse erfolgen, aber auf der semantischen Ebene erfolgt an dieser Stelle keine Angleichung durch die gegenseitige Ansprache als *helt*.

Es geht hier um ein grundsätzliches historisch-semantisches Problem: Die Analysen Boyers und Störmer-Caysas setzen eine Definition von „Held" voraus, die das mittelhochdeutsche Wort *helt* nicht zwangsweise mit abdeckt. Wenn sie argumentieren,

---

[350] Vgl. Störmer-Caysa: Kleine Riesen. S. 160.
[351] Ebd. S. 169.
[352] Vgl. Anerkennung und die Möglichkeiten der Gabe. Literaturwissenschaftliche Beiträge. Hg. von Martin Baisch unter Mitarbeit von Malena Ratzke und Britta Wittchow. Frankfurt a. M. [u.a.]: Lang, 2017.
[353] Störmer-Caysa: Kleine Riesen. S. 167.
[354] Ebd. S. 168.
[355] Ebd. S. 168. Vgl. ‚EL' E_2 78,1; 79,1; 93,3.
[356] Ebd. S. 168.

dass der Riese in seinem Bestreben, Held zu werden, sein Verhalten an menschliche, höfische Normen anpasst, dann agieren sie implizit mit einer neuzeitlich gefärbten Semantik. Im Folgenden wird die historische Semantik des Wortes *helt* vom Frühmittelalter beginnend in groben Zügen nachgezeichnet, um die signifikanten Differenzen zum neuzeitlich geprägten Heldenbegriff aufzuzeigen.

4.1.2. Die historische Semantik von *helt*

Ein Held wird in der deutschen Gegenwartssprache definiert als jemand, der sich mit Unerschrockenheit und Mut einer schweren Aufgabe stellt, die ihm Bewunderung einbringt, oder als jemand, der sich durch außergewöhnliche Tapferkeit auszeichnet und durch sein Verhalten zum Vorbild gemacht wird.[357]

> Ein Held im ersten Sinne ist jemand, der mit Tatkraft und Standhaftigkeit vorwiegend im Handeln, doch auch im Erleiden, bestimmte Qualitäten eines verbindlichen oder respektierten Wertsystems in besonders scharfen Situationen verwirklicht; in diesem Sinne ist „Held" also ein Wertbegriff.[358]

Mit dieser neuzeitlichen Semantik von „Held"[359] im Sinn erfolgt bei Analyse mittelhochdeutscher Literatur leicht eine Überinterpretation, die der mittelalterlichen Semantik von *helt* jedoch nicht gerecht wird. Daher soll die Bedeutungsgeschichte des Wortes im Folgenden dargestellt werden. Auf ein Etymon konnte sich die Forschung nicht einigen.[360] Im Althochdeutschen findet sich *helt* nur an einer einzigen Stelle im ‚Hildebrandslied':[361] *garutun se iro guđhamun, / gurtun sih iro suert ana, / helidos, ubar hringa, / dô sie to deru hiltiu ritun.*[362] Herbert Kolb bezeichnet dies jedoch als eine nur scheinbare Ausnahme, da *helidos* altniederdeutsch und nicht althochdeutsch ist.[363] Im

---

[357] Vgl. Splett, Jochen: Deutsches Wortfamilienbuch. Bd. 5. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2009. S. 232.
[358] Kolb, Herbert: Der Name des ‚Helden'. Betrachtungen zur Geltung und Geschichte eines Wortes. In: Zeiten und Formen in Sprache und Dichtung. Festschrift für Fritz Tschirch zum 70. Geburtstag. Hg. von Karl-Heinz Schirmer und Bernhard Sowinski. Köln [u.a.]: Böhlau, 1972. S. 384-406. S. 384.
[359] Neben der Definition als Persönlichkeit, die sich durch Tapferkeit auszeichnet, entsteht im 18. Jahrhundert eine zweite semantische Komponente, die die Hauptperson eines literarischen Werkes bezeichnet. Herbert Kolb differenziert für die Gegenwartssprache zwischen dem moralischen und dem literarischen Helden, wobei der literarische Held die Merkmale des moralischen Helden nicht erfüllen muss und auch ein Anti-Held sein kann (vgl. Kolb: Der Name des Helden. S. 384).
[360] Vgl. Tiefenbach, Heinrich: Held, Heldensage, Heldendichtung. In: Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. 14. S. 260-282. S. 261.
[361] Vgl. Kolb: Der Name des Helden. S. 397.
[362] Althochdeutsches Lesebuch. Hg. von Wilhelm Braune [u.a.]. 14. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1962. S. 84.
[363] „Doch die Ausnahme ist nur scheinbar: *helidos*, wie die Endung *-os* des Nom. Plur. anzeigt, ist altniederdeutsch (und neben ihm sind es viele andere Formen und Lautungen in diesem Text), nicht hochdeutsch. Im Übrigen aber werden auch hier die Helden, Hildebrand eingeschlossen, *degana* genannt."

Altsächsischen (bzw. Altniederdeutschen) ist das Wort jedoch belegt.[364] Die Bedeutung des Appellativs *heliđ* umfasst dort „‚Mann', bisweilen auch generell ‚Mensch'"[365] und variiert mit anderen Synonymen für Mann oder Mensch.[366] „Die Gesamtheit der Menschen wird gelegentlich *heliđo barn* ‚Menschenkinder' und *heliđo kunni* ‚Menschengeschlecht' genannt."[367] Daher sei laut Tiefenbach Vorsicht geboten bei der Übersetzung des altsächsischen Lexems *heliđ* mit dem neuhochdeutschen „Held".

> Bedeutungskomponenten, die (wie bei nhd. *Held*) auf außergewöhnliche Eigenschaften (Kampfkraft, Mut, Tapferkeit) und hervorragende Leistungen weisen würden, sind nicht nachweisbar, so daß die Bedeutungsangabe ‚Held' vieler Wb. [Wörterbücher, Anm. d. V.] nicht zu rechtfertigen ist. Erst für die mhd. Zeit liegen Belege dafür vor, daß allein durch das Wort *helt* […] der heroische Ausnahmemensch bezeichnet wird, sei es auf kriegerischem Gebiet […] oder im vorbildlichen Verhalten vor Gott. […] Doch können weiterhin wenig musterhafte Menschen so bezeichnet werden […]. In der großen Mehrzahl ist mhd. *helt* wie auch später einfach epische Bezeichnung des Kriegers, die mit anderen Kriegerbezeichnungen ohne erkennbare Bedeutungsveränderung wechseln kann und wechselt […].[368]

Auch im Altenglischen werde durch Kontext und Attribute erst bestimmt, ob für *haeleđ* die Bedeutung „Mann, Krieger, Mensch" oder „Mann mit hervorragenden Eigenschaften" aufgerufen wird.[369] Dabei ist sowohl ein positiv als auch ein negativ wertender Kontext möglich: So wird beispielsweise Jesus Christus in der altenglischen Literatur im mutigen Gang zum Kreuz ebenso als *haeleđ* bezeichnet wie auch die Christus ablehnenden Juden.[370] Auch wenn es bisweilen eine außergewöhnliche Bedeutungskomponente

---

(Kolb: Der Name des Helden. S. 397); vgl. Lühr, Rosemarie: Studien zur Sprache des Hildebrandliedes, Bd. 2: Kommentar, Frankfurt am Main [u.a.], 1982 (Europäische Hochschulschriften 568). S. 413.

[364] Vgl. Kolb: Der Name des Helden. S. 398.

[365] Tiefenbach: Held, Heldensage, Heldendichtung. S. 260.

[366] „*Heliđos* steht in der Variation mit *man* ‚Männer', *gurnon* ‚Männer', *erlos* ‚Männer', *uueros* ‚Männer', *thegnos* ‚junge Männer, Gefolgsmannen', *liudi* ‚Menschen, Leute', *gesiaos* ‚Gefährten', *firihos* ‚Menschen'." (Kolb: Der Name des Helden. S. 398.) Viele Synonyme und Bezeichungsredundanzen zeigen laut Kolb, dass das Wort schon im Altsächsischen „nicht mehr fest im semantischen System verankert" sei; „sein überwiegendes Vorkommen in der poetischen Variation und sein ausschließliches Vorkommen im Stabreim deuten darauf hin, daß es auch hier nur noch der Dichtersprache angehört und daß es in der gesprochenen Sprache, auf die wir allerdings mit Argumenten wie den dargelegten von der geschriebenen Sprache aus nur rückschließen können, wahrscheinlich bereits im Schwinden begriffen, wenn nicht gar aus ihr schon ausgeschieden ist." (Kolb: Der Name des Helden. S. 399).

[367] Kolb: Der Name des Helden. S. 398.

[368] Tiefenbach: Held, Heldensage, Heldendichtung. S. 260.

[369] Vgl. Tiefenbach: Held, Heldensage, Heldendichtung. S. 261.

[370] Vgl. ebd. Die Verwendung von *hæleđ* für Christus selbst hat keine Parallele im Heliand; vgl. Sahm, Heike: *Scrîban, settian endi singan endi seggean forđ.* Textgenese und Tradierung in der Fiktion des Heliand. In: Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Bruno Quast und Susanne Spreckelmeier. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2017 (Literatur – Theorie – Geschichte 12). S. 41-72. S. 27. Die Exorbitanz des Heiligen wird im zweiten und im fünften Kapitel der Dissertation thematisiert.

miteinschließt, ist diese bei Weitem nicht durchweg positiv zu werten.[371]

In den mittelhochdeutschen epischen Texten[372] des 12. Jahrhunderts erscheint das Wort „plötzlich“[373] häufiger,

> […] nunmehr aber nicht, wie ehedem in den benachbarten Sprachregionen, im Bedeutungsbereich „Mensch/Mann“ neben *man, liute, mensche,* sondern im Bedeutungsbereich „Krieger / kämpfender, kampfbereiter Mann“ in der Nachbarschaft von *riter, recke wigant* „Kämpfer“ und dem gleichfalls inzwischen semantisch erhöhten und spezifizierten *degen* „Gefolgsmann, Lehnsmann“.[374]

Es handelt sich wohl um ein mittelniederländisches Lehnwort.[375] Obwohl die Semantik des Wortes in den älteren Sprachstufen umstritten ist, ist das *caveat* Tiefenbachs, nicht leichtfertig mit neuhochdeutsch „Held“ zu übersetzen, in Bezug auf das Mittelhochdeutsche immer noch angemessen. Neuhochdeutsch „Held“ impliziert eine positive Wertung, die den älteren, ambigen Wörtern abgeht. Die Bezeichnung *helt* im Mittelhochdeutschen („Held, Kämpfer, freier Mann“)[376] war aber nicht automatisch „Träger kurialer Ideologie oder positiver Werte wie *rit(t)er*, wenn es auch die Ritter im Sinne kriegerisch ausgebildeter Männer bedeuten konnte.“[377] Es besteht damit eine partielle Synonymie und Konkurrenz zum ständisch gebundenen Wort *riter*.[378] Der Verhaltenscodex, an den der Ritterbegriff im Kontext der höfischen Literatur gebunden

---

[371] Heike Sahm hat den Befund Tiefenbachs, dass das Altsächsische mit dem Wort *heliđ* das Exorbitante, also „Bedeutungskomponenten, die ‚auf außergewöhnliche Eigenschaften (Kampfkraft, Mut, Tapferkeit) und hervorragende Leistungen weisen würden‘“, nicht konnotiere, kritisiert. Die Belegstellen Tiefenbachs seien vor allem Stellen, an denen Helden im Kollektiv auftreten. „Die ags.-as. Parallelen im Gebrauch der Doppelstabformeln zum Helden, in seiner Ausstattung mit typischen Attributen und in der Verwendung ähnlicher Variationen lassen eine semantische Differenzierung zwischen as. *heliđ* und ags. *hæleþ* problematisch erscheinen.“ (Sahm: Textgenese und Tradierung in der Fiktion des Heliand, S. 57.) Sahm postuliert im Rückgriff auf Jan-Dirk Müller (dargestellte Augenzeugenschaft) die Erweiterung des Heldenbegriffs im ‚Heliand‘ nicht nur als Vollbringer, sondern auch als Zeugen und Zuhörer von exorbitanten Taten. „Der Heldenbegriff im Heliand leistet mehr als die allgemeinen Kollektivbegriffe wie *thiod, uuerod, liudi*, denn Helden, die zuhören und zusehen, sichern dem Erzählten in Texten der heldenepischen Tradition seinen Rang“ (ebd. S. 62). Im ‚Heliand‘ wird *heliđ* in dieser Bedeutung von Männern, Menschen oder Leuten in der Regel im Plural verwendet, oft in Variationen, die nicht die Exorbitanz der Helden untermauern. Das Altsächsische und das Altenglische weisen aber keine markanten Unterschiede in der Semantik von „Held“ auf; vgl. ebd. S. 55f.

[372] In der realitätsgebundenen Sprache wie in Rechtstexten und Urkunden komme das Wort nicht vor; daraus schließt Kolb, dass das Wort eine „ausgesprochen literarische Existenz in der poetischen Sprache […] führt.“ (Kolb: Der Name des Helden. S. 401).

[373] Kolb: Der Name des Helden. S. 400.

[374] Ebd.

[375] Vgl. Lühr: Studien zur Sprache des Hildebrandliedes, S. 414.

[376] Ehrismann, Otfrid: Ehre und Mut, Âventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München: Beck, 1995. S. 177.

[377] Ebd. S. 177.

[378] Vgl. Kolb: Der Name des Helden. S. 401.

ist,[379] wird jedoch mit *helt* nicht abgerufen, sodass der mittelhochdeutsche *helt* in seiner moralischen Konnotation ambig ist. Mittelhochdeutsch *helt* bedeutet aber zunächst nur „Krieger", und ist ein Wort, das sich aus sprachgeschichtlicher Perspektive von der Semantik „Mann" her entwickelt hat und diesem noch nähersteht als *riter*.

Störmer-Caysas These, dass es sich bei den gegenseitigen Anreden als *helt* im ‚Eckenlied' um einer Ehrenbezeugung handelt, ist unter diesen Umständen zu revidieren. Bei den von Störmer-Caysa angeführten Stellen ist der Kontext tatsächlich negativ: Dietrich tadelt Ecke wegen seines unangemessenen Verhaltens. Er sei hochmütig und hege einen Todeswunsch in seinem Insistieren auf einen für Dietrich vollkommen unnötigen Zweikampf: *[H]elt durch dinen übermůt / so hast du mich bescholten* ($E_2$86,2f.); *wan ich nie degen han gesehen / sus nach dem tode lǒfen, / als ain du, helt, hast getan* ($E_2$142,5-7). An dieser Stelle wird deutlich, dass *helt* nicht an eine vorbildliche Verhaltensweise geknüpft ist. Der *riter*-Begriff erst impliziert die Erwartungen, die einem modernen Heldenbegriff im Sinne moralisch vorbildlichen Handelns nahekommen.[380] So weist Dietrich Ecke zurecht, seine Reizreden zu unterlassen, da dies einem Ritter nicht gezieme*: hast ritters namen / so maht du dich wol iemer schamen, / das du nicht kanst geswigen?* (E_2 88,1-3). Die neuzeitliche Semantik von „Held" als Wertbegriff im Sinne moralischen Handelns[381] bzw. regelhaften Kämpfens greift hier nicht. Dem Wort haftet keine implizite Wertung an und es drückt keine Anerkennung aus*,* denn *helt* kann einen positiv wie negativ handelnden Krieger beschreiben. Wenn in der folgenden Abhandlung über die Heldenbücher *helt* oder „Held" gebraucht wird, dann im Sinne der mittelhochdeutschen Semantik „Mann oder Krieger", falls nicht anders angegeben. Die Darstellung von Riesen und Helden in den Heldenbüchern mit einem Augenmerk auf diese Semantik untersucht das nächste Teilkapitel.

4.2. Riesen und Helden in den Heldenbüchern

4.2.1. *Rysen* im ‚Rosengarten'

Das Phänomen der speziellen Semantik von *helt* und *rise* (oder wenn man es mit Fromm und Layher „Riesen und Recken"-Topos nennen möchte)[382] lässt sich exemplarisch

[379] Vgl. Bumke, Joachim: Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert. Heidelberg: Winter, 1977. S. 88ff., S. 100.
[380] Dem ‚Eckenlied' als hybridem Text kann man nicht absprechen, dass er sich mit höfischen Verhaltensidealen auseinandersetzt. Trotzdem werden diese mit *helt* allein nicht aufgerufen.
[381] Vgl. Kolb: Der Name des Helden. S. 384.
[382] Layher: Siegfried the Giant. S. 192.

anhand einer der berühmtesten aller literarischen Heldenfiguren erläutern: Siegfried. Im ‚Nibelungenlied' trägt er vorerst die Kennzeichnungen „Held" und „Mensch": verwendete Bezeichnungen sind u.a. *degen* (‚NL' 21,1), *helt* (‚NL' 88,1) und *recken* (‚NL' 91,1).[383] William Layher hat in seinem Aufsatz ‚Siegfried the Giant: Heroic Representation and the Amplified Body in the Heldenbuch [...]' versucht, die Frage zu beantworten, ob Siegfried ein Riese ist. „The brief answer is: yes – but in the main, only in the years after 1400, and then *only* sporadically."[384] Diese Antwort soll am Beispiel des aventiurehaften Dietrichepos ‚Rosengarten' im Folgenden erläutert werden. Die Formulierung, dass Siegfried nur sporadisch ein Riese ist, erinnert an Fasbender, der dem Protagonisten des ‚Eckenlieds' einen transitorischen Riesenstatus attestiert.[385] Layher stellt in Bezug auf *rise* und *gigant* zwei bemerkenswerte Thesen auf.

> The word *gigant* should be approached with caution, however. In the context of this passage, its precise meaning is ambiguous, for belief in the somatic equivalence of giants and epic heroes led, by extension, to a corresponding breakdown and blending of the terminology used to differentiate them. While the word *rise* continued to be used to describe „authentic" giants through the end of the Middle Ages and beyond, by the fourteenth century the MHG and Latin terms *rise* and *gigant* took on a secondary function and began to serve also as synonyms for *helt*, *recke*, and *wigant*, or – more loosely – as a kind of shorthand for describing the quality of being preeminent, outstanding, larger-than-life in a broad variety of skills and abilities.[386]

Die erste These lautet: *Rise* wurde bis zum Ende des Mittelalters und darüber hinaus benutzt, um „authentische" Riesen zu beschreiben. Der Begriff ist allerdings unglücklich gewählt, da er impliziert, dass es echte und unechte Riesen gebe und somit wertet. Wie die Arbeit zeigt, ist diese binäre Denkweise nicht hilfreich, da Riesenhaftigkeit fließend ist. Damit meint Layher beispielsweise die Riesen der Artusromane, die keine Ambivalenzen in Richtung „Held" aufweisen. Zweitens stellt Layher fest, dass im 14. Jahrhundert mittelhochdeutsch *rise* und lateinisch *gigant* eine sekundäre Funktion annehmen. Sie beginnen als Synonyme für *helt, recke,* und *wigant* benutzt zu werden. So lemmatisiert das ‚Vocabularius Optimus' (1328/1329) *gigas* als *atlas, ein ris oder ein heild.*[387] Hier taucht wieder ein Stück antike Mythologie auf: Atlas, der die Welt auf seinen Schultern trägt, fällt in die Kategorie *gigas*. Die Konjunktion *ein ris oder ein*

---

[383] Zitiert nach: Das Nibelungenlied. Hg. von Helmut de Boor. 22. Aufl. Wiesbaden: Albert, 1996. Im Folgenden ‚NL'.
[384] Layher: Siegfried the Giant. S. 181.
[385] Fasbender, Christoph: Eckes Pferd. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 14 (2003/2004). S. 41-53. S. 41.
[386] Layher: Siegfried the Giant. S. 194.
[387] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 195.

heild[388] ist hier signifikant:[389] Sie eröffnet eine mögliche Polysemie. Ähnlich wie Fromm postuliert Layher also, dass die Wörter *rise* und *helt* im Spätmittelalter zusammenfallen. Der Modus dieser semantischen Verschiebung wird anhand von Layhers Argumentation über den ‚Rosengarten' nachvollzogen.

Layher zeigt im Druck des ‚Rosengarten' r_1 im ‚Straßburger Heldenbuch' von 1479 Diskontinuitäten im Schrift- und Bilddiskurs auf, die das Problem der Semantik von *rise* und *helt* im Spätmittelalter beleuchten. Im Druck r_1 des ‚Straßburger Heldenbuchs' haftet *ryse* im Gegensatz zu den Handschriften eine Ambiguität an: Das Wort kann sowohl Riesen als auch Helden bezeichnen.[390] Die eigens für den Druck angefertigten Holzschnitte[391] stellen einen autonomen Diskurs dar.[392] Merkmale für die Darstellung einer Riesenfigur in den Holzschnitten sind für Layher die Größe, grobe Gesichtszüge und ein üppiger Bart.[393] In der Typologie der Holzschnitte werden die Riesen größer, aber als körperlich deformiert und behaart gezeichnet, die Menschen hingegen mit eleganten Gesichtszügen und glatter Haut. Die auf der Seite der Amelungen kämpfenden Riesen Pusolt, Ortwin, Schrutan und Asprian werden in den Holzschnitten im Vergleich zu den menschlichen Figuren größer dargestellt. Sie bezeichnet Layher als „authentic giants".[394] Im Druck werden die vier Riesen auch als solche genannt, sie erhalten sowohl im Text als auch in den Bildtituli die Bezeichnung *ryse*.[395]

Doch neben diesen vier schon länger bezeugten „authentischen" Riesen werden auch die Burgunden sowohl als Riesen dargestellt wie auch explizit als solche bezeichnet.[396] So werden 245r Volker und 245v Hagen im Text *ryse* genannt und auf den Holzschnitten

---

[388] Vgl. ebd.
[389] Vgl. ebd.
[390] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 200.
[391] Zur Diskussion der Originalität des Illustrationszyklus siehe den exemplarisch angeführten Forschungsdiskurs bei Grimm, Ghislaine: Heldendichtung im Spätmittelalter. Überlieferungsgeschichtliche Studien zu den skriptographischen, typographischen und ikonographischen Erscheinungsformen des Rosengarten zu Worms. Wiesbaden: Reichert, 2009 (Imagines medii aevi. Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung 22). S. 382.
[392] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 202.
[393] Vgl. ebd. S. 198f.; vgl. zu Bärten in der Heldenepik: Coxon, Sebastian: Heroes and their beards. In: ZfdA 147 (2018). S. 21-50.
[394] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 198. Auch in den Manuskriptfassungen werden die vier als Riesen genannt.
[395] Vgl. ‚Straßburger Heldenbuch', zitiert nach: Heldenbuch. Nach dem ältesten Druck in Abbildung. Bd. 1. Abbildungsband. Hg. v. Joachim Heinzle. Göppingen: Kümmerle, 1981(Litterae Göppinger Beiträge zur Textgeschichte 75). Wolfhart vs. Pusolt 237v, Sigestap vs. Ortwin 238v, Heime vs. Schrutan 239v, Witege vs. Asprian 241r. Im Folgenden ‚Straßburger Heldenbuch'.
[396] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 199.

mit den entsprechenden Kriterien dargestellt. *Hie streit der iung Ortwein der recke mit dem rysen Főlcker von Alczen, genannt fideler, und wúrt der ryse flichtig.*[397]

Abbildung 1: ‚Straßburger Heldenbuch', 245r

Der so betitelte Holzschnitt auf 245r zeigt einen Mann (Ortwin) mit zum Schlag erhobenem Schwert. Mit der linken Hand wehrt er die Stange ab, die der ebenfalls gerüstete Volker hält. Der mit dem Epitheton *der videlaere* bekannte Held ist mit dem Symbol der Fiedel als Helmzier gekennzeichnet. Die Darstellung Volkers im Bild erfüllt die von Layher genannten Kriterien: Er ist größer als Ortwin, trägt einen Bart und hat grobe Gesichtszüge. Außer im Bildtitulus nennt ihn der Text ansonsten nicht Riese.[398] Hier sind Titulus und Bilddiskurs im Druck also in Bezeichnung und Darstellung

[397] ‚Straßburger Heldenbuch' 245r; vgl. auch Rosengarten. Hg. von Elisabeth Lienert, Sonja Kerth und Svenja Nierentz. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2015. Bd. 1. Rosengarten A. S. 135. Ältere und Jüngere Vulgatfassung werden nach der Ausgabe mit den Siglen A-ÄF und A-JF zitiert. Für die entsprechenden Bildtituli wird in der Ausgabe jeweils die Seite angeführt.

[398] Vgl. Heldenbuch. Nach dem ältesten Druck in Abbildung. Bd. 2. Kommentarband. Hg. von Joachim Heinzle. Göppingen: Kümmerle, 1981 (Litterae Göppinger Beiträge zur Textgeschichte 75). S. 127.

kongruent. An anderer Stelle sind die Übereinstimmungen zwischen Titulus und Bild nicht so eindeutig, es treten Schwankungen auf.[399]

Abbildung 2: ‚Straßburger Heldenbuch', 249r

Siegfried wird in 249r bildlich als Riese dargestellt. Die relationale Größe kann aufgrund der Abwesenheit einer anderen Figur im Bild nicht bestimmt werden, jedoch trägt er einen Bart, hat gröbere Gesichtszüge[400] und trägt vor allem (auch gegen den Text) die riesentypischste aller Waffen, eine Stange.[401] *Hie sprang der húrnen Seifrit in den*

[399] Grimm bemerkt allerdings in Bezug auf den anderen von Layher als Beispiel genannten Holzschnitt mit Hagen: „Der achte Kampf, in dem ein weiterer Todesfall geschildert wird, widerspricht in seiner Darstellung der Überschrift, die von der Flucht des Riesen (!) Hagen berichtet, während dem nach hinten gefallenen Riesen der Garaus gemacht wird." (Grimm: Heldendichtung im Spätmittelalter. S. 411). Titulus und Bildaussage stimmen an dieser Stelle nicht überein, weil die Illustration aus einem anderen Zusammenhang übernommen wurde (vgl. ebd. S. 411). Vorher wird dasselbe Bild ebenfalls verwendet, um die Tötung der Riesen Baldemar (146r) und Velle (104v) durch Wolfdietrich darzustellen (vgl. Heldenbuch Kommentarband. Bilder Nr. 74, 102, 200).

[400] Die Darstellung Siegfrieds auf diesem Holzschnitt als „bärtiger, grimmig dreinblickender Recke mit überdimensionaler Hakennase" ist in der Forschung gemeinhin als hässlich empfunden worden (Grimm: Heldendichtung im Spätmittelalter. S. 407).

[401] Hildebrand preist hingegen Siegfrieds Schwert Menung (‚Rosengarten' A-JF 420,1f.).

Rosengarten,[402] sagt der Titulus; dort erfolgt also keine Riesenbezeichnung. Während er den Kampf gegen Dietrich verliert, wird Siegfried im Druck im Gegensatz zu den Manuskripten des ‚Rosengarten' A[403] aber explizit zweimal als *ryse* bezeichnet. Hier sind beide Kämpfer auf dem Höhepunkt der Exorbitanz ihrer topischen heldenepischen Eigenschaften angekommen: Dietrich ist in Zorn entflammt und schlägt Siegfried durch seine schützende Hornhaut *durch harnsch und durch horn*[404] blutig, sodass dieser die Flucht ergreift und sich von Kriemhilt retten lassen muss.[405]

Dieterich mit ferwegem sinne
schlůg auff den rysen gros
das er der kúniginne
ward fliehen in ir schos
Ein schleyrlein mit irem liste
warf sie úber den tegen,
mit dem sie da friste
Seifritten leib vnd leben.
da sprach die kunigein
berner bist ein frummer man
so soltu den rysen húrnein
mein heút geniessen lan[406]

Im Moment seiner Niederlage gegen Dietrich wird Siegfried als *rysen gros* bezeichnet, und Kriemhild bittet Dietrich um die Schonung des *rysen húrnein*. Im Text und durch die Darstellung im Holzschnitt wird Siegfried als Riese markiert, allerdings nicht im Titulus. Hagen und Volker werden durch Titulus und Bild als Riesen markiert, aber nicht durch den Text.

Layhers Gegenprobe sind andere menschliche Helden wie Gibeche und Studenfuhs. Hier oszillieren die verwendeten Bezeichnungen in Text, Titulus und Bild noch stärker. Die bildliche Darstellung Gibeches im Holzschnitt auf 248r erfüllt partiell die von Layher genannten riesischen Kriterien. Die Figur ist etwas größer als der Gegner und hat eine

---

[402] Vgl. Straßburger Heldenbuch' 249r, vgl. ‚Rosengarten' A-JF. S. 149.
[403] Layher zitiert Holz' ‚Rosengarten A' 365-366 (Holz, Georg: Die Gedichte vom Rosengarten zu Worms, Halle 1893); vgl. in der aktuelleren Edition ‚Rosengarten' A-ÄF Str. 401-402; ‚Rosengarten' A-JF Str. 456-458. Hier wird Siegfried von Kriemhilt nicht *ryse*, sondern *recke* genannt: *Wurd du ye ein biderb man, des solt ir disen recken min genisen lon* (‚Rosengarten' A-ÄF402,2f.); vgl. auch die Anmerkungen Lienerts 364,3 zum Titulus ‚Rosengarten', A-JF mache gegenüber ‚Rosengarten' A-ÄF Volker, Hagen und Siegfried zu Riesen (vgl. ebd. S. 135).
[404] ‚Straßburger Heldenbuch' 252ra.
[405] Eine Parallele zu den sonstigen als Riesen bezeichneten Figuren ist Siegfrieds Niederlage bzw. die Flucht zu Kriemhilt, die ihn mit ihrem Schleier verbirgt. Die Riesen werden sonst erschlagen (vgl. ‚Straßburger Heldenbuch' 237v, 238v, 239v) oder fliehen, so z. B. Asprian: *vnd wart der ryse Asperian flichtig mit zweyen schwerten* (‚Straßburger Heldenbuch' 241r) und Volker: *vnd wúrt der rise flichtig* (‚Straßburger Heldenbuch' 245r).
[406] ‚Straßburger Heldenbuch' 252ra; vgl. ‚Rosengarten' A-JF 456,3-457,4; vgl. auch Layher: Siegfried the Giant. S. 192.

Hakennase, jedoch keinen Bart. Text und Titulus nennen sie *kúnig Gibich.*[407] Das umgekehrte Phänomen lässt sich in 242r bei Studenfuhs beobachten. Im Bildtitulus wird der Kämpfer als *ryse* bezeichnet (*Hie streit múnch Ylsan mit dem rysen Staudenfůs von dem Rein)*,[408] jedoch erfüllt die bildliche Darstellung der Figur kein einziges der genannten Kriterien. Studenfuhs ist nicht wesentlich größer als sein Opponent. Die Gesichtszüge wirken nicht grotesk, der untere Teil des Anlitzes ist (wie auch bei Gibeche) von der Rüstung verdeckt.[409] Aus dieser Analyse der Figurendarstellung schließt Layher, die Polysemie von *ryse* sei asymmetrisch: „[H]eroes could be called ‚Riesen' – and often were – but giants were never described with the word ‚Recken'."[410]

In der gedruckten Version des ‚Straßburger Heldenbuchs' Ende des 15. Jahrhunderts wird Siegfried also als Riese bezeichnet, in den ‚Rosengarten'-Manuskripten der Fassung A[411] allerdings nicht. Die Bezeichnung Siegfrieds als Riese im ‚Rosengarten'-Druck hat keine nachvollziehbaren direkten textlichen Vorfahren, sondern scheint eine Innovation zu sein, die, so Layher, von heroischen oralen Diskursen beeinflusst wurde, die um und unter den Texten zirkulierten.[412] Der Illustrator habe nicht nur vom gedruckten Text ausgehend gearbeitet, sondern könne durch andere Quellen, möglicherweise (nicht überlieferte) Manuskripte, orale Tradition und Erinnerung[413] inspiriert worden sein. So sei zu erklären, dass der verbale und der bildliche Diskurs im Druck differieren. Die Holzschnitte spiegeln zeitgenössische Einflüsse wider: Nicht schriftlich fixiertes heroisches Substrat beeinflusst die Darstellung der Figuren.[414]

In der ‚Rosengarten'-Version des ‚Dresdner Heldenbuchs' (um 1472) unterliegen die Helden- und Riesenbezeichnungen der Krieger einer ähnlichen Oszillation. Hier werden neben Pusolt, Ortwein, Schrutan und Asprian wieder Hagen und Volker (*Falckner*), aber

---

[407] Vgl. ‚Rosengarten' A-JF 248r bzw. S. 145.
[408] ‚Straßburger Heldenbuch' 242r; ‚Rosengarten' A-JF 242r.
[409] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 200.
[410] Layher: Siegfried the Giant. S. 194. Andere in diesem Kontext von Layher angeführte Beispiele sind ein Holzschnitt aus ‚Der Enndkrist' (einem Straßburger Druck von 1476), in dem ein aus einem Ei schlüpfender Krieger als *rise* bezeichnet wird und ‚Das recken spil', eine Adaption des ‚Rosengarten' Anfang des 16. Jahrhunderts; vgl. ebd. S. 195f.
[411] Der ‚Rosengarten' ist in 20 Handschriften vom Ende des 13. bis Anfang des 16. Jahrhunderts und in den sechs Drucken des Heldenbuchs (1479-1590) überliefert. (Vgl. Heinzle, Joachim: Rosengarten zu Worms. In: ^{2}VL 8. Sp. 187-192. Sp. 187).
[412] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 190.
[413] Vgl. ebd. S. 201.
[414] Vgl. ebd. S. 202f.

auch Stuntweis und Kriemhilts Bruder Gernot als *ryssen* bezeichnet.[415] Bis auf Heime befinden sich alle als *rysen* bezeichneten Krieger auf der Seite der Burgunden.

> *„Struthan mit seinem leibe bestunt ein gantzes her*
> *und thet es gar vertreibe mit aller irer wer.“*
> *„Dem wil ich seinen geleichen gar pald gefunden han:*
> *Der ryß Heim so reichen, der sol uns den bestan.*
>
> *In sturmen und in streiten isst er doch unbetrogen.*
> *Er hat an peden saiden drey hend, vir ellen pogen.*
> *Die arm sein im so lange, mit den so streit er wol.*
> *Die rissen leiden zwange, die mit im fechten sol.“* (‚Rosengarten‘ A-Dr 104-105)

Heime erhält zudem an dieser Stelle durch seine Vielgliedrigkeit monströse Züge.[416] Siegfried wird nicht explizit als Riese genannt,[417] aber wird als ungeschlachter Held beschrieben (*helt – der was grosz ungelachssen* ‚Rosengarten‘ A-Dr 3,1f.).[418] Umgekehrt werden die Riesen auch mit *degen*, *recken* und *helt* versehen.

> *Konick Gibig schrey: „Woffen, awe der grosse not!*
> *Was sullen wir hie schaffen? Mein recken ligen tot.*
> *Das wiß, du kuner degen, ein helt, genent Struthan,*
> *das du solt du streites pflegen. Du pist mir lobesan.“*
> *Do sprang gar pald hin eyne der rys, genent Struthan* […]. (‚Rosengarten‘A-Dr 213,1-214,1)

Das von Layher im ‚Straßburger Heldenbuch‘ beobachtete Phänomen manifestiert sich also auch in diesem Heldenbuch. Allerdings muss Layhers Beobachtung modifiziert werden: Die von ihm konstatierte Asymmetrie der Bezeichnungen „giants were never described with the word ‚Recken‘“[419] wird im obigen Beispiel widerlegt. Es verdichtet sich der Eindruck, dass kein festes Muster[420] von immer wieder als Riesen dargestellten

---

[415] Riesen- und Heldenbezeichnungen im ‚Rosengarten‘ A-Dr: Pusolt *degen* 101,1, *ryssen* 197,3, 200,3; Ortwin *den ryssen Ortwein* 102,1, *starcken man Ortwein* 211,1; Schrutan *ryssen* 103,1, 219,1; Asprian *du degen* 223,1, *Ryssen* 106,1, 232,2; Falckner *so gar ein hubschen groffen,* 13,2, *dem ryssen* 107,3, später *Falckner der spilleman* 271,1; [13,2 transkribiert Lienert als *groffen* (Graf) mit dem Vermerk „f-Striche“ undeutlich [vgl. Lienert: ‚Rosengarten‘. Bd. 1. S. 183; 153v ist der Text am unteren Ende des Blattes zwar stark verblichen, es besteht jedoch die Möglichkeit, dass es dort keine f-Striche gegeben haben könnte und es *grossen* heißen könnte (wenn auch gegen den Reim, der aber auch ansonsten nicht immer konsistent ist).]; Hagen *ryß* 108,1, 272,2, 279,3, 280,3, *ein helt, heysset Hagen* 273,3; außerdem wird Hagens Größe betont: *Hagen, der was vil lenger, das was ein michel teyl* 274,4; Gernot *Er ist der kongein pruder, der selbig riß Gernot* 110,1; Stundweiß *Stuntweis gar hoch geporen, von Rein ein reck so gut, / der riß, mit grossem zoren, er durch die rossen wut.* 238,1f.

[416] Klein: Vorzeitsage und Heldensage. S. 136; vgl. Layher, William: Starkaðr’s Teeth. In: The Journal of English and Germanic Philology 108/1 (2009). S. 1-26.

[417] Vgl. Lienert: ‚Rosengarten‘. Bd. 1. S. 195.

[418] „Siegfried ist in A-JF als Riese dargestellt, in A-Dr jedoch nicht ausdrücklich.“ (Lienert: ‚Rosengarten‘ Bd. 1. S. 181).

[419] Layher: Siegfried the Giant. S. 194.

[420] Da das Turnier mehr oder weniger aus der Perspektive der Amelungen geschildert wird, falls man für den Text diesen Begriff verwenden kann, könnte man darüber nachdenken, dass in heldenepischer Manier die zu bezwingenden Gegner durch ihren Antagonistenstatus in den Bereich des Riesischen abgleiten. Heime schlägt jedoch im ‚Rosengarten‘ A-Dr aus der Reihe und auch die burgundischen Verlierer

Figuren entsteht: *ryse* und *helt* werden als Bezeichnungen für die Kämpfer im ‚Rosengarten' austauschbar.

In diesem Kontext spricht Layher auch die chronikalischen Diskurse über die Ausgrabung von Siegfrieds Riesengrab an.[421] Eine plausible Möglichkeit ist daher, dass der Text und die entsprechenden Bilder geändert wurden, um den „Lokallegenden", die sich um den Hürnen Siegfried und sein Riesengrab in Worms ranken, zu entsprechen.[422]

> Studenfuhs' depiction as a human champion proves that the presence or absence of the word *ryse* in the woodcut title was not the sole determinant of whether a particular Burgundian hero is represented as a giant in r_1 for the heroic amplification of the body – from champion to giant champion – has little to do with language or epic text (with labels, in a word) and everything to do with the historical, legendary, and anthropological discourses that emerged in medieval and late-medieval German culture to help contextualize, explain, and „flesh out" the order and organization of the heroic world of the past.[423]

Dieser Diskurs über riesenhafte Figuren der Heldenepik schlägt sich auch an anderen Stellen nieder. Anhand von Chroniken wird die Wormser Lokaltradition um Siegfried noch in Kapitel 7.3.1 untersucht. In der ‚Lamprechter Chronik' aus dem 14. Jahrhundert wird die Bezeichnung *gygantes* für Dietrich, Hildebrand und Rüdiger gebraucht.[424] Ein anderes Zeugnis über Siegfried und andere Figuren als Riesen sind z. B. Wandmalereien in Worms, über deren Existenz ein Sekundärzeugnis Aufschluss gibt: Eine Notiz auf einem Flugblatt von 1495 gibt Auskunft darüber, dass es in einer Wormser Trinkstube Wandgemälde gab, die Figuren aus der Heldenepik wie den Hürnen Seyfrid darstellten: *Est enim hic in domo bibulorum puta Trinckst[ub] depictus Corneus Seyfridus. Chrymhildis et alij gigantes vt hic sunt scripta*.[425] „Die Bemerkung *et alij gigantes* bezieht Siegfried in die Schar der Riesen ein, die im Spätmittelalter nicht nur die Matrix für Heldenexistenz bilden."[426] Auch Heime besitzt ein Riesengrab im Klosterstift Wilten bei

---

Siegfried, Gunther, Gibeche und Walther von Wassenstein erhalten keine Riesenbezeichnung, insofern hat diese Überlegung keinen Halt.

[421] Mehr dazu in Kapitel 7. Weitere Quellen sind die ‚Lamprechter Chronik' und das ‚Puch von den VI namen des fronleichnams' aus dem 14. Jahrhundert, letzteres bezeichnet die Kirchenväter Augustinus und Ambrosius als *risen* (vgl. Layher: Siegfried the Giant, 194f.).

[422] „Is it possible that the redactor of r_1 made a small but profitable alteration in the text of the epic – interpolating an element of history (the giant-sized Siegfried of Worms) into the heroic narrative – and changed Siegfried from a *recke* to a *ryse gros* in order to make the literary text conform to the popular image of the hero at the time? In other words, was the epic rewritten to corroborate the accuracy of the legend of Siegfried's gigantic bones? I would suggest that this is plausible, and even likely" (Layher: Siegfried the Giant. S. 207).

[423] Layher: Siegfried the Giant. S. 200f.

[424] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 200f.

[425] Henkel: Ein Nibelungen-Wandgemälde in Worms. S. 139.

[426] Ebd. S. 143.

Innsbruck.[427] In der Weltchronik ‚Annales Stadenses' findet Heimes Riesengrab bei Innsbruck 1256 in einem Itinerar zum ersten Mal Erwähnung.[428] Im 16. Jahrhundert lebt er als drachentötende und mit der Gründungssage des Klosters verknüpfte Gründungsfigur z. B. auf Flugblättern fort.[429] Die Bezeichnung der Figuren der Heldenepik als Riesen lässt sich also an vielen weiteren Zeugnissen festmachen.

Das Phänomen, das Layher mit Fromm „Riesen und Recken"-Topos nennt, erscheint jedoch nur im Kontext der Heldenepen oder in religiösen und historiographischen Schriften, nicht aber in Gattungen wie im frühen Artusroman oder im höfischen Roman.[430] Dort ist die Trennung zwischen Riese und Ritter eindeutig, die Wörter werden dort nicht polysem eingesetzt. Im ‚Erec' etwa werden die Riesen nicht nur auf der sprachlichen, sondern auch auf allen anderen figural-impliziten Ebenen als *dörperhaft* gekennzeichnet.[431] Dies ist der Gegenbegriff zu *hövesch,* die „Kehrseite der höfischen Zivilisation".[432] Mit den Riesen wird ein gegenhöfischer Typus entworfen, der als zu überwindende Aventiure dem Ritter im Gegenzug die Gelegenheit verschafft, sich als höfisch vorbildlich zu profilieren. Die Ritter werden dabei selbst nie als *risen* bezeichnet.[433]

Die semantische Bedeutungserweiterung, dass Helden der Heldenepik Riesen genannt werden, lässt sich im ‚Rosengarten' anhand von ausgewählten Figuren beobachten. Layher hat anhand des Schrift- und Bilddiskurses im ‚Rosengarten' gezeigt, dass Siegfried und andere burgundische Helden mit *ryse* versehen werden und teilweise auch in den Holzschnitten des ‚Straßburger Heldenbuchs' als solche dargestellt werden. Allerdings wird in den sonstigen Werken des ‚Straßburger Heldenbuchs', also beispielsweise im ‚Laurin' und ‚Ortnit'/‚Wolfdietrich' die Dichotomie zwischen Held

---

[427] Vgl. Haubrichs: Ein Held für viele Zwecke. S. 337; vgl. Grimm: Die deutsche Heldensage. S. 178f.; vgl. Reichert, Hermann: Heime in Wilten und in der Thidreksaga. In: Studien zum Altgermanischen. FS Heinrich Beck. Hg. von Heiko Uecker. Berlin/New York: 1994 (Ergänzungsbände zum RGA 11). S. 503-512.

[428] Vgl. Dietrich-Testimonien des 6. bis 16. Jahrhunderts. Hg. von Elisabeth Lienert. Tübingen: Niemeyer, 2008. Nr. 145. S. 122f.; vgl. Annales Stadenses. Hg. von Johann M. Lappenberg. In: Annales aevi Suevici Stuttgart 1859 (MGH SS 16). S. 271-379.

[429] Vgl. Dietrich-Testimonien, Nr. 333. S. 239f.; vgl. Müller, Jan-Dirk: Wandel von Geschichtserfahrung in spätmittelalterlicher Heldenepik. S. 86.

[430] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 193.

[431] Vgl. Miedema: Höfisches und unhöfisches Sprechen im ‚Erec' Hartmanns von Aue.

[432] Ehrismann: Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. S. 51.

[433] Zum Fall Mabonagrin vgl. Huot: „Yet the word *jaiant* – consistently used to designate the two bullies from whom Erec liberates Cadoc – is never applied to Maboagrain, who instead is termed *li granz chevaliers* (the big knight)." (Huot: Outsiders. S. 29).

und Riese beibehalten. Dort erscheint die antagonistische Funktion der teilweise anthropophagen Gegner ungebrochen: Sie heißen *risz* (97r), *man* (96r), *herr* (96v) und auch *folant* (117v), die Helden (Dietrich, Wolfdietrich, Ortnit usw.) werden mit den kontrastiven Wörtern *helt/d* (90v, 118r), *fürst* (91r, 96r) und *tegen* (146v) bedacht. Die semantische Verschiebung wird also nicht virulent, sondern bleibt in einzelnen, abgeschlossenen Werken eingekapselt.

4.2.2. Die Herogonie der ‚Heldenbuchprosa'

Die Herogonie im Vor- bzw. Nachsatz der Heldenbücher[434] präsentiert ein eindrückliches Beispiel für diese verschwimmende Dichotomie zwischen Riesen und Helden. Die ‚Heldenbuchprosa' gehört laut Heinzle zu den interessantesten Dokumenten aus der Spätzeit der heroischen Überlieferung.[435] Sie ist in einer Handschrift, dem um 1480 entstandenen und im 19. Jahrhundert verbrannten Heldenbuch Diebolts von Hanowe,[436] und in den Drucken der Heldenbücher überliefert. Im Druck des ‚Straßburger Heldenbuchs' von 1479 ist die ‚Heldenbuchprosa' dem Heldenbuch als Vorrede vorgeschaltet. Sie bietet eine umfassende Darstellung des Heldenzeitalters und entwickelt eine genealogische und geographische Einteilung seines Personals. In der Herogonie wird in Anlehnung an den Schöpfungsmythos der Genesis die Entstehung der Zwerge, Riesen und Helden beschrieben.[437] Nachdem Gott die listigen und kunstreichen Zwerge erschaffen hat, folgen die Riesen:

---

[434] „Sie erscheint in der Handschrift des Diebolt von Hanowe und im Druck von 1590 als Vorrede, in den ersten fünf Drucken als Schlußstück [...]." (Heinzle: Einführung in die mittelhochdeutsche Dietrichepik. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 1999. S. 46).

[435] Heinzle: Einführung in die mittelhochdeutsche Dietrichepik. S. 46.

[436] Müller, Jan-Dirk: Sammeln, Zusammenschreiben, Verknüpfen. Zur Heldenbuchprosa. In: Finden – Gestalten – Vermitteln. Schreibprozesse und ihre Brechungen in der mittelalterlichen Überlieferung. Hg. von Eckart Conrad Lutz. Berlin: Schmidt, 2012 (Wolfram-Studien 22). S. 541-561. S. 542. Das handschriftliche ‚Straßburger Heldenbuch' Diebolts von Hanowe verbrannte 1870, wurde jedoch im 19. Jahrhundert abgeschrieben (vgl. Leuzinger: Heroische Anfänge. Narrative Anfangskonstruktionen in ‚Dietrichs Flucht' und der ‚Heldenbuchprosa'. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015 (Philologie der Kultur 10). S. 151f.; vgl. Heinzle: Einführung in die mittelhochdeutsche Dietrichepik. S. 41-50). Eine Rekonstruktion nach dieser Abschrift bietet Walter Kofler. Im Folgenden zitiere ich den Druck 1479 im Faksimile von Heinzle und differenziere zwischen Handschrift und Druck, falls notwendig. Die Fassungen sind annähernd gleichlautend (vgl. Kropik, Cordula: Dietrich von Bern, der getreue Eckhart und der Venusberg. Zum Problem der Geschichtlichkeit heroischer Überlieferung in der ‚Heldenbuchprosa'. In: Euphorion 110 (2016). S. 389-419. S. 396).

[437] Vgl. Ruh, Kurt: Verständnisperspektiven von Heldendichtung im Spätmittelalter und heute. In: Deutsche Heldenepik in Tirol. König Laurin und Dietrich von Bern in der Dichtung des Mittelalters. Hg. von Egon Kühebacher. Bozen: Athesia, 1979. S. 15-131; vgl. Zimmermann, Julia: Anderwelt – mythischer Raum – Heterotopie. Zum Raum des Zwerges in der mittelhochdeutschen Heldenepik. In: Heldenzeiten – Heldenräume. Wann und wo spielen Heldendichtung und Heldensage? 9. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Hg. von Johannes Keller. Wien: Fassbaender, 2007. S. 195-220. S. 195. Vgl. Kropik: Dietrich von Bern, der getreue Eckhart und der Venusberg. S. 399f.

Und da nu got die rysen liesz werden · das was darumm das sie solten die wilden tier und die grossen wurm erschlagen / das die zwerg dest sicherer werent / vnd das lant gebawen mecht werden · Dar nach über lúzel iar da wurden die rysen den zwergen gar vil zů leid thůn · und wurden die risen gar boesz und vngetrú · Darnach beschůff got die starcken held das was da czůmal ein mittel volck under der treier hant volck · Und ist zů wissen das die helden gar vil iar gar getrúw und byderbe warent · Und darumb soltent sie den zwergen zů hilff kumen wyder die ungetrúwen risen und wider die wilden tier und wúrm […][438]

In diesem Modell wird eine explizite, vor allem moralische Differenz zwischen den drei sukzessiv erschaffenen Völkern (*volck)* geschaffen. Die Riesen geraten außer Kontrolle und werden böse und untreu. Sie können der für sie vorgesehenen Aufgabe, die Zwerge vor Drachen und wilden Tieren zu beschützen, nicht mehr nachkommen. Um diesen Fehler zu bereinigen, müssen die Helden erschaffen werden, um die Riesen und andere bedrohliche Wesen zu bekämpfen. Dieses Muster birgt gewisse Reminiszenzen an die Schöpfungsgeschichte, wie in der Forschung mehrheitlich festgestellt wurde. Kurt Ruh vermutet als Anregung des Verfassers für die Herogonie Genesis 6,4[439] und deutet die heilsgeschichtliche Einbindung als Eigenleistung des Prosaisten.[440] Die Schöpfungsmacht Gottes wird ins Spiel gebracht, wobei aber „ein sachlich fundamental anderer Schöpfungsbericht“[441] als in Genesis erfolgt. Gleichzeitig erinnert das Muster an die Sintflut, denn das Riesengeschlecht entspricht in beiden Fällen nicht den moralischen Erwartungen und muss durch den enttäuschten Schöpfer wieder vernichtet werden, um einen Neuanfang zu schaffen.[442]

Die moralische Vorbildlichkeit der Helden ist exemplarisch: Sie sind *getrúw und byderbe* voller *manheit.*[443] Sie fungieren im Straßburger Heldenbuch als normvermittelnde Figuren, „[…] die ganz ursprünglich ideal sind, denn sie entstehen zum Zweck der sozialen Re-Organisation, indem sie eine göttlich legitimierte Ordnung vor dem Einbruch des Bösen, Wilden und Chaotischen retten.“[444] Dieses Modell steht jedoch in Konkurrenz

---

[438] ‚Straßburger Heldenbuch‘ 1va. Es wurde grafisch leicht normalisiert: Kürzel, Schaft-s, geschwänztes z wurden aufgelöst. Inhaltliche Differenzen zur Hand- bzw. Abschrift gibt es keine. Zitiert wird die Edition von Walter Kofler: Das Straßburger Heldenbuch. Rekonstruktion der Textfassung des Diebolt von Hanowe. Bd. 1. Hg. von Walter Kofler. Kümmerle: Göppingen, 1999 (GAG 667). Bl. 2r, Z. 54-66. Im Folgenden zitiert als Kofler: Das Straßburger Heldenbuch.

[439] Vgl. Ruh: Verständnisperspektiven von Heldendichtung. S. 19.

[440] Vgl. Kropik: Dietrich von Bern, der getreue Eckhart und der Venusberg. S. 399.

[441] Leuzinger: Heroische Anfänge. S. 175.

[442] Vgl. dazu auch Kerth: „Das Heldenzeitalter entsteht als göttliche Reaktion auf Machtmissbrauch und Gewalt durch die Riesen und endet seinerseits in schrecklichen Explosionen der Gewalt, von denen im Verlauf der ‚Heldenbuch-Prosa‘ erzählt wird.“ (Kerth, Sonja: ein mittel volck. Helden und Heldenzeit aus der Perspektive der beginnenden Neuzeit. Vergangenheit als Konstrukt: Mittelalterbilder seit der Renaissance. Hg. von Sonja Kerth. Wiesbaden: Reichert, 2012. S. 33-50. S. 37).

[443] ‚Straßburger Heldenbuch‘ 2va.

[444] Leuzinger: Heroische Anfänge. S. 177.

zu dem gerade vorgestellten Zusammenfall der Helden und Riesen. In der ‚Heldenbuchprosa' wird nach heilsgeschichtlichem Muster eine klare Differenz zwischen Riesen und Helden als *volck* markiert. Dieser Einbau der Schöpfungsgeschichte in den heldenepischen Zusammenhang „belegt […] freies Verfügen über die verschiedensten Erzählmuster und damit seine Fiktionalität."[445] Im ‚Straßburger Heldenbuch' stehen diese Modelle kommentarlos nebeneinander. Verschiedene Wissensordnungen über Riesen werden übereinandergeschichtet. Dieses spezielle Erklärungsmodell zur Erschaffung der Riesen findet sich an keiner anderen Stelle in der mittelhochdeutschen Literatur. Eine Neuschöpfung des Verfassers, der sich frei aus einem Fundus an Stoffen und Erzählmustern bediente, ist wahrscheinlich.[446]

Diese These wird durch den weiteren Text zusätzlich gestärkt: In der folgenden Passage, in der es eigentlich um die Helden geht, wechselt die Bezeichnung auf einmal zu den Riesen.

> *Ist auch zů wissen das die rysen allwegen waren keiser / kúnig / herczogen / grafen / und herren / dienstleút ritter und knecht und wanren alle edel leút . Unn was kein held nie kein paur . und da von seind all herren und edel leút kumen.*[447]

Der Zusammenhang zwischen Helden und Adel wird erörtert: In der Heroenzeit ist der gegenwärtige Gesellschaftszustand begründet: „[V]on den Riesen (gemeint: Helden?), wird uns versichert, seien alle Herren und Adligen gekommen und nie sei ein Held ein Bauer gewesen."[448] Die das Chaos bekämpfenden und Kultur schaffenden Helden dienen in dieser Erzählung der Heldenzeit als „Projektionsfläche adligen Selbstverständnisses."[449] Für Irritation hat in der Forschung allerdings gesorgt, dass an der entscheidenden Stelle sowohl im Druck als auch in der Handschrift eben nicht *held* steht, sondern *risen* bzw. *rysen* (*Es ist ouch zŭ wissen daz die risen allesamen woren keiser vnd kinge vnd herzogen vnd grofen*).[450] Jan-Dirk Müller konjiziert die *risen* in *heild*, da er hier ein Versehen des Schreibers sieht, „selbst wenn die gedruckte Prosa das

---

[445] Kropik: Dietrich von Bern, der getreue Eckhart und der Venusberg. S. 400. „Der Entwurf von der Heldenschöpfung und -dämmerung nach biblischem Vorbild verleiht ihrer heroischen Welt zwar einerseits historische Tiefe; andererseits wirkt die ihr […] zugeschriebene heilsgeschichtliche Dignität aber auch merkwürdig und darin enthistorisierend fremd" (vgl. ebd. S. 399).

[446] Vgl. auch Kerth zu Bausteinen und Konstruktionsprinzipien der Heldendichtung im 15. Jahrhundert: Kerth: *ein mittel volck.*

[447] ‚Straßburger Heldenbuch' 1vb. Minimal weicht die Handschrift ab: *vnd do von sind all heren vnd aller adel komen* (Kofler: Das Straßburger Heldenbuch 2v).

[448] Heinzle: Einführung in die mittelhochdeutsche Dietrichepik. S. 50.

[449] Müller: Zur Heldenbuchprosa. S. 549.

[450] Kofler: Das Straßburger Heldenbuch 2v.

Wort übernimmt.“[451] Auch Leuzinger stützt diese Konjektur: „Mittlerweile besteht Konsens darüber, dass es sich beim Wort *rysen* an dieser Stelle um ein Versehen handelt (ebenso in der handschriftlichen Fassung), zumal im weiteren Satzzusammenhang das Prädikatsnomen *held* erscheint.“[452] Denn, so Müller: „Wenn *rise* gemeint sein sollte, brächte das den Argumentationsgang durcheinander […].“[453]

An dieser Stelle ist es angebracht, einen kurzen Exkurs zu den Eigenheiten der ‚Heldenbuchprosa‘ anzubringen, um im Weiteren die Argumentation Müllers nachvollziehen zu können. Die ‚Heldenbuchprosa‘ ist ein „ziemlich wirrer, um nicht zu sagen zusammenhangloser und höchst eigenwillig zusammengesetzter Text […],“[454] wobei ihr der Status als Text teilweise schon aberkannt bzw. auf das Notwendigste reduziert wurde.[455] Sie unterteilt ihre auflistenden Abschnitte (die in der Handschrift noch mit Überschriften markiert werden) nach genealogischen und geographischen Kriterien, doch hält keines dieser Organisationsprinzipien konsequent durch, weicht immer wieder in mit bestimmten Namen verknüpfte narrative Zusammenhänge ab und ist somit „assoziativ organisiert“.[456]

> Erzählen ist der Aufzählung untergeordnet, weshalb die Erzählung immer wieder gestaut wird und nicht nach ihrer eigenen Logik, sondern den darin verwickelten Personen folgend fortschreitet. Namen ziehen Geschichten herbei. Geschichten werden genealogischen oder geographischen Zusammenhangen ein- und untergeordnet. Genealogie und Regionalprinzip durchschneiden narrative Zusammenhänge.[457]

Es kommt daher zu Widersprüchen und Redundanzen. Mit einem Kohärenzanspruch an diesen „text in progress“[458] herangehen zu wollen, wäre also genauso hoffnungslos wie unangebracht. Müllers Argument, die Bezeichnung der *held* als *risen* sei ein Versehen und brächte den Argumentationszusammenhang durcheinander, ist zweischneidig, da ‚Zusammenhang‘ in der ‚Heldenbuchprosa‘ als eher prekär zu bewerten ist. Müller räumt ein, sich bewusst zu sein, dass den Helden riesenhafte Körper zugeschrieben wurden.

> Inkonsistenzen sind in solchen Handschriften häufig, aber hier scheinen mir besondere Bedingungen vorzuliegen, die solch einen Lapsus geradezu herausfordern: Der Heldenbuchprosa fehlt eine schlüssige argumentative Durchformung. Sie verdankt sich einem kompilatorischen Verfahren, das zunächst einmal Informationen aller Art sammelt und nebeneinander stellt. Das fördert passagenweise Unaufmerksamkeit. […] In der Diskussion wurde zurecht darauf hingewiesen, daß auch den Helden riesenhafte Körper zugeschrieben

---

[451] Müller: Zur Heldenbuchprosa. S. 549f.
[452] Leuzinger: Heroische Anfänge. S. 178.
[453] Müller: Zur Heldenbuchprosa. S. 549f.
[454] Leuzinger: Heroische Anfänge. S. 153.
[455] Vgl. Müller: Zur Heldenbuchprosa. S. 542.
[456] Ebd. S. 559.
[457] Ebd.
[458] Vgl. ebd. S. 561.

> werden (Siegfried, Heime u.a.) und die Vorstellungen von Helden und Riesen nicht säuberlich abgrenzbar sind, die Helden z. B. gelegentlich *gigantes* genannt werden. Trotzdem scheint mir in diesem Text die Abgrenzung notwendig, weil die soziale Funktion von Helden und Riesen so klar einander entgegengesetzt wird. Immerhin mögen die Unschärfen unter anderem der Grund dafür sein, daß *rise* an die Stelle von *held* gesetzt und auch im Druck beibehalten wurde.[459]

Wenn die Riesen auch adlig wären, ginge die legitimatorische Abgrenzung zu den Bauern ins Leere, „denn welchen Vorteil sollte der Adel davon haben, daß er von den bösen Riesen abstammt?“[460] fragt Müller.[461] Wenn man die ‚Heldenbuchprosa‘ losgelöst vom Kontext der Werke liest, die sie ein- bzw. ausleitet, kann die Nennung der *rysen* an dieser Stelle irritieren. Sogar in der Modellhaftigkeit, mit der Zwerge, Riesen und Helden zuvor als einzelnes *volck* mit markanten ethischen Differenzen voneinander abgegrenzt werden,[462] bietet sich hier die Gelegenheit, *ryse* für *helt* zu lesen. In dem Fall ist dies kein Versehen, sondern eine konsequente Weiterverwendung der Semantik wie sie beispielsweise im ‚Rosengarten‘ in der Kompilation des ‚Straßburger Heldenbuchs‘ auftritt. Dieses Phänomen koinzidiert mit der vorgestellten Theorie, dass im ‚Straßburger Heldenbuch‘ mehrere Riesendiskurse überlappen, und in der ‚Heldenbuchprosa‘ manifestiert sich dies an dieser Schlüsselstelle in der Herogonie ein weiteres Mal.[463] Die singuläre Einbettung der Riesengenese in eine etwas abenteuerliche Schöpfungsgeschichte kollidiert mit der Semantik, die im Spätmittelalter den Riesen- und Heldendiskurs prägt.

Zudem seien Riesen, so meint Müller, keine legitimen Vorfahren, um adlige Herkunft zu bekunden. Es ergebe sich mit den bösen Riesen[464] kein wünschenswertes Abstammungsmodell. Im Kontext der Genesis und der Heldenepik, in dem die Riesen

---

[459] Müller: Zur Heldenbuchprosa. S. 549f.
[460] Ebd. S. 550.
[461] „Nicht mehr die Helden allein, sondern all die überdimensionalen Gestalten dieser Vorzeit sind von Adel und Vorfahren adliger Geschlechter heutzutage. Damit werden selbstverständliche Identifikationsmöglichkeiten aufgrund der Standesrolle zum Teil blockiert. Die Riesen bleiben monströs auch als Vorzeitadel.“ (Müller: Wandel von Geschichtserfahrung in spätmittelalterlicher Heldenepik. S. 84).
[462] Vgl. dazu auch die Position Grimms: „Dem Hinweis, dass Helden und Riesen in der zeitgenössischen Terminologie nicht unterschieden wurden […], ist mit dem Gegenargument zu begegnen, dass im Konzept der Prosa (in der Schöpfungsgeschichte) ausdrücklich zwischen beiden als zwei Geschlechtern unterschieden wird.“ (Grimm: Heldendichtung im Spätmittelalter. S. 327. Anm. 44).
[463] Störmer-Caysas Aussage „Unter den Begriff Held fallen also, anders als im Verständnis der ‚Heldenbuchprosa‘, sowohl Riesen als auch Menschen von außergewöhnlichem Wuchs und außergewöhnlichen Fähigkeiten.“ (Störmer-Caysa, Kleine Riesen. S. 159) ist also zu relativieren; beide Verständnisperspektiven manifestieren sich in der Herogonie der ‚Heldenbuchprosa‘.
[464] Vgl. Müller: Zur Heldenbuchprosa. S. 550.

typischerweise als sündhafter Fehler bzw. als Antagonisten auftreten, ist diese Interpretation zunächst nachzuvollziehen. Doch wie im sechsten Kapitel „Riesen, Herkunft und Herrschaft“ zu belegen sein wird, liegen auch Riesen als Spitzenahnen im Mittelalter im Bereich des Möglichen und durchaus auch positiv zu Wertenden. Ob dieses Modell allerdings in der ‚Heldenbuchprosa‘ greift, wird zu diskutieren sein.

Die Riesen- und Heldensemantik in der ‚Heldenbuchprosa‘ hat die Forschung als Probleme der Kategorisierung gewertet. Ebenfalls finden sich im folgenden Heldenkatalog immer wieder technisch gesehen Riesen, z. B. Schrutan und Asprian (nach Layher sog. „authentic giants“):[465] *Asperian ein ryse der fůrt zwey schwert in einer scheide da mit kund er fechten. Schrůthan ein rysz dem waren die preússen bisz an das mer underthan.*[466] In der Reihe der von Dietrich erschlagenen Helden findet sich zudem Eckes Verwandschaft wieder.[467] Die Riesen werden in der Handschrift unter der Zwischenüberschrift *Heilde in gripdenland* geführt.[468] Auch Heime wird *heilt* genannt, zudem wird seine Vielgliedrigkeit erwähnt: *Heime ein held was adelgers sun ein herczog het fier elnbogen.*[469] Boyer hat zum Auftauchen Asprians im Heldenkatalog konkludiert:

> The prolog lists a number of famous human heroes and their feats of bravery. However, this list includes the giant Asprian as well, an apparent contradiction to the binary worldview that separates heroes and giants as extremes on either side of the courtly spectrum. It can be deduced, then, that the categories are not rigidly upheld and that the medieval definition of a hero can include a heroic giant. The medieval worldview within the *Heldenbuch* points to a division between culture and nature and not a racial categorization of beings.[470]

Sie möchte diese Inklusion Asprians in den Heldenkatalog als Auszeichnung in einer Dichotomie zwischen höfischen und unhöfischen Verhaltensweisen lesen. Wieder muss auf die neuzeitlich geprägte Semantik ihres Heldenbegriffs hingewiesen werden, ähnlich wie bei Störmer-Caysa (vgl. Kapitel 4.1). Doch unabhängig davon liegt Boyer richtig mit der Feststellung, dass die hier angedeutete *racial categorization* zu Anfang der ‚Heldenbuchprosa‘ im Folgenden sofort wieder dekonstruiert wird. Wie bereits erwähnt, sind die Kategorisierungen in der ‚Heldenbuchprosa‘ nicht konsequent. Die Rubriken sind in ihrer Informationsdichte und -art sehr heterogen,[471] und auch die Einteilung in

---

[465] Layher: Siegfried the Giant. S. 194.
[466] ‚Straßburger Heldenbuch‘ 1vb; vgl. Kofler: Das Straßburger Heldenbuch 2v, 95-98.
[467] ‚Straßburger Heldenbuch‘ 2rb; vgl. Kofler Das Straßburger Heldenbuch 3v, 143-153; vgl. Müller: Zur Heldenbuchprosa. S. 556.
[468] Vgl. Kofler: Das Straßburger Heldenbuch 3v; *Heilde in gripdenland.*
[469] ‚Straßburger Heldenbuch‘ 2ra; vgl. Kofler: Das Straßburger Heldenbuch 3r, 130 (*iiij ellen bogen*).
[470] Boyer: The Giant Hero. S. 46.
[471] Müller: Zur Heldenbuchprosa. S. 558.

Kategorien bleibt unklar.

Die Substituierung von *helt* durch *ryse* in der Herogonie als Versehen bzw. als Eigenart des Texts aufzufassen ist ohne Berücksichtigung der sie umgebenden (Kon-)Texte möglich. Allerdings durchziehen, wie deutlich wurde, heterogene Riesen- und Heldendiskurse das gesamte ‚Straßburger Heldenbuch'. Eine andere mögliche Interpretation folgt der Lesart, die sich laut Layher im ‚Rosengarten' manifestiert.[472] Müller räumt ein: „Immerhin mögen die Unschärfen unter anderem der Grund dafür sein, daß *rise* an die Stelle von *held* gesetzt und auch im Druck beibehalten wurde."[473] Genau diese „Unschärfe" lässt sich hier beobachten: Es zeigt sich ein Punkt, an dem die heterogenen verschiedenen Diskurstraditionen (Bibel, Heldenepik, Chronistik) vermischt werden und Überschiebung von Riesen und Helden stattfindet. Florian Kragl hat dieses Phänomen als unauflösbaren Widerspruch in einem „Trümmerhaufen"[474] der Heldenepik bezeichnet. Für Kragl ist es widersinnig, dass Helden zu Riesen werden:

> Beide sind gigantisch. Die Reinterpretation des Heldenepischen droht einen Motor dieser Welt, den Helden-Riesen-Konflikt, stillzulegen. Riesen garantieren bei diminuierendem Geschichtsverlauf die Situierung in einer archaischen Vorwelt. Damit auch Helden der Heldendichtung dort Platz finden, überhaupt in den Diskurshorizont einsteigen können, müssen sie gegen die Riesen kämpfen – nicht anders können diese beiden Gruppen, heldenepisch gedacht, interagieren. Zugleich werden sie damit aber selbst zu apriorischen Riesen gemacht, sodass sie, selbst riesenhaft, nicht nur des Heroischen verlustig gehen (können), sondern – drastischer – im Konflikt mit ihresgleichen stehen. Es ist eine argumentative *mise en abyme*; Resultat ist ein paradoxer Schwebezustand, wie er sich – ohne im einzelnen Text je virulent zu werden – immer dann abzeichnet, wenn Heldendichtung mit diesem historischen Verlaufsmodell konfrontiert wird: in der ‚Heldenbuchprosa', aber auch etwa, punktuell, im Prolog des ‚Dresdener Laurin'.[475]

Kragl tappt in die gleiche Falle der Erwartungshaltung an eine klar abgegrenzte Kategorisierung. Der „Motor" der heldenepischen Welt ist keinesfalls dadurch gestört, dass die Helden zu „apriorischen" Riesen werden. Im Gegenteil ist diese Wahrnehmung offensichtlich nur für Gelehrte der Neuzeit ein Problem. Man kann die Helden als Riesen in der Herogonie mit der Eigenart der kapriziösen ‚Heldenbuchprosa' erklären – oder man kann dies in Beziehung zur Semantik des ‚Rosengarten'-Drucks setzen und eine plausible Erklärung für diese vermeintliche Verwechslung erhalten. Im Werk und auch in der Gattung stehen die diskursiven Formationen nebeneinander. In Anlehnung an die

---

[472] In den anderen Texten dieses spätmittelalterlichen Sammelwerks wird die Helden- und Riesendichotomie aufrechterhalten. So werden z. B. Ortnit, Wolfdietrich, Hildebrand und Dietrich als Fürsten, Recken, Wigande oder Helden bezeichnet. Das Phänomen kommt in der ‚Heldenbuchprosa' und im ‚Rosengarten' vor.

[473] Müller: Zur Heldenbuchprosa. S. 550.

[474] Kragl, Florian: Die Geschichtlichkeit der Heldendichtung. Wien: Fassbaender, 2010. S. 139.

[475] Ebd. S. 144.

Ergebnisse des zweiten Kapitels wird nun beschrieben, welche Diskurse dazu führen, dass Helden der Vorzeit als Riesen wahrgenommen werden.

4.3. Riesenhafte Vorzeithelden und das Dekadenzmodell

Als Bezeichnungen für Kämpfer werden *ryse* und *helt* austauschbar. In Anlehnung an Fromm ist dies die Manifestation des sog. „Riesen und Recken"-Topos; ein mittelalterlicher Diskurs über den Glauben, dass die Helden der Vorzeit groß wie Riesen waren und dass zwischen Helden und Riesen kein Unterschied bestand, was Größe, Wildheit und Kampfkraft angeht – wohl aber zwischen Intelligenz, Glaube und anderen ideologischen Faktoren.[476] Mit den Wurzeln dieser Vorstellung in der Genesisexegese verzahnt sich der Topos der Degeneration.[477] Das folgende Teilkapitel verfolgt die Gründe für die Vermischung von Helden und Riesen: Sie sind in der Vorstellung der Vorzeit zu suchen.

Ein populäres Erklärungsmodell für die Existenz der Riesen ist die alttestamentarische Vorzeit, wie im zweiten Kapitel beschrieben wurde. Da auch die Heldenepik von der Vorzeit erzählt (*heroic age*), sind hier Vermischungen und Parallelführungen möglich.[478] Es ist im Mittelalter eine „verbreitete Zeitanschauung, dass es zwischen den Riesen und den Helden der Heldenzeit keinen substantiellen Unterschied gegeben habe."[479] Ebenfalls von der ‚Heldenbuchprosa' ausgehend untersucht Fromm die Vorstellung einer degenerativen physischen Reduktion des Menschengeschlechtes.[480] Dieser Schrumpfungsprozess wird in der Heldenepik am aventiurehaften Dietrichepos ‚Laurin' und an der ‚Thidrekssaga' verdeutlicht.

Der ‚Dresdner Laurin' (um 1472) leitet im Vergleich zu den eher höfisch-paargereimten Manuskriptfassungen betont strophisch-episierend die Heldenzeit ein: *Es was vor langen zaitenn der recken also vil* (‚Dresdner Laurin' Str.1,1).[481] Hier wird gleich eingangs zwischen zweierlei Arten *helt* differenziert: die adeligen herrschenden Helden und die

---

[476] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 192.
[477] Vgl. ebd. S. 192.
[478] Vgl. Fromm: Riesen und Recken. S. 44.
[479] Ebd. S. 44; vgl. Müller: Wandel von Geschichtserfahrung in spätmittelalterlicher Heldenepik. S. 83.
[480] Neben einigen frühneuzeitlichen Beispielen zieht er antike und altjüdische Texte heran und fragt nach den Beziehungen zum christlichen Mittelalter, weist aber selbst darauf hin, dass von ihm angedachte Parallelen der Motive äußerer Degeneration und kontinuierlicher Deszendenz zwischen der Heldenepik und beispielsweise Hesiods Fünfzeitalterlehre keine Folgerungen zulassen, da die von ihm untersuchten Quellen im westlichen Mittelalter unbekannt sind (vgl. Fromm: Riesen und Recken. S. 50).
[481] Zitiert nach: Laurin. Hg. von Elisabeth Lienert, Sonja Kerth und Esther Vollmer-Eicken. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2011 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 6).

unadeligen Helden, die feindlich und zudem auch noch heidnisch im Wald lauern und sie bekämpfen (vgl. ‚Dresdner Laurin' Str. 1-2). Diese programmatische Interpretation der Heldenwelt zeichnet ein Schwarz-Weiß-Bild von Gegensätzen zwischen „anarchischer Wildnis und Kulturlandschaft".[482] Auf der einen Seite stehen die Helden als Identifikationsfiguren für adliges Handeln, auf der anderen Seite unzivilisierte Barbaren,[483] die man problemlos abschlachten kann und soll. Auch sie heißen Helden; ein weiterer Beleg dafür, dass das Wort mit keiner moralischen Implikation behaftet ist. Über Dietrich von Bern und sein Gefolge wird berichtet:

> *Er het an seyner purge so manchen dinste man.*
> *Der waren funf recken, als ich vernumen han.*
> *Die andern waren cleine, als intzunt sein die leut.*
> *Sie waren rider, grafen, als ich euch hie bedawt.* (‚Dresdner Laurin' Str. 7)

Die fünf Recken Hildebrand, Wolfhart, Wolfdietrich, Witege und Dietleib zeichnen sich gegenüber den heutzutage kleinen Menschen durch ihre Größe aus. Dies impliziert, dass die Menschen bzw. die Helden im Vergleich zu *intzunt* (dem Jetzt der erzählten Welt) früher größer gewesen sein müssen.

Eine weiterführende Perspektive auf diese Vorstellung bietet die ‚Thidrekssaga'.[484] Der Kompilator setzt sich mit dem Verhältnis von Riesen und Helden auseinander.[485] Früher habe es noch Riesen gegeben, aber im Laufe der Zeit wurden die Menschen kleiner und schwächer.

> Most men say that after Noah's flood men were as large and as strong as giants and lived many generations. But since that time passed, men became smaller and weaker as they are now. As the time since Noah's flood passed, more and more became weak and the strong men made up a group of less than a hundred. There were now half as many men who were distinguished or who did great deeds as their ancestors had done. Even though the people grew smaller, they became no less eager to gain riches and honor, and for this reason they

---

[482] Müller: Wandel von Geschichtserfahrung in spätmittelalterlicher Heldenepik. S. 83.
[483] Vgl. ebd. S. 83.
[484] Die mutmaßliche Entstehung wird auf ca. 1250 datiert. Etwa 50 Jahre später erfolgt die Kodifizierung in der Haupthandschrift, der ‚Stockholmer Membran' (Stock. perg. fol. 4) im Raum des westnorwegischen Bergen. (Vgl. Kramarz-Bein, Susanne: Die Þiðreks saga im Kontext der altnorwegischen Literatur. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 14 (2003/2004). S. 25-40. S. 25.) Zugleich Sitz Hakons Hakonarson (1217-1263) und Hansestadt, hatte Bergen als Handelszentrum Kontakt zu deutschen Kaufleuten. (Vgl. Kramarz-Bein, 2003/2004. S. 26.) Im Prolog der ‚Thidrekssaga' heißt es: „This saga is assembled from the stories of German men and some of it comes from their verses, which were composed to entertain great men, and which were composed long ago, soon after the events that are told here. Even if you were to take one man from each town in all of Saxony, they would all tell the story the same way, and this is because of their old songs." (The Saga of Thidrek of Bern. Übers. von Edward R. Haymes. Garland: New York, 1988. S. 5.) Über die Vorlagen der ‚Thidrekssaga' wird in der Forschung kontrovers diskutiert (Übersetzungshypothese vs. Sammler- bzw. Kompilationshypothese). Vgl. Kramarz-Bein: Die Þiðreks saga im Kontext der altnorwegischen Literatur. S. 27. Die ‚Thidrekssaga' repräsentiert eine „generisch mutante" oder hybride Spätform harmonisierter Heldensagentradition (vgl. ebd. S. 33).
[485] Vgl. Fromm: Riesen und Recken. S. 46.

> fought great battles. […] By the time King Thidrek and his champions lived, a long time had passed during which manhood waned, and there were few in every land who had maintained their strength. If more than a few of the strong men did come together in one place and had the best weapons, those that could cut armor as well as flesh then it was no wonder that an army of little men seemed weak and small. […] These stories will show that not every man has the same nature.[486]

Nach der Sintflut waren die Menschen noch groß und stark wie Riesen und hatten eine größere Lebensspanne,[487] doch seitdem werden die Menschen immer kleiner. Eine kleine Gruppe starker Männer überdauert die Zeit und degeneriert nicht. „Die wenigen Starken, die den Prozeß der körperlichen und moralischen Schrumpfung am besten überstanden, wurden die Helden der späteren Zeit (*sterku menn*) […].“[488] Dietrich und seine Gesellen sind Teil dieser exklusiven Gruppe und auf diese Weise hat sich ihre vorzeitlich bedingte Stärke und Größe erhalten. Besonders falle dies im Vergleich mit den Menschen auf, die kleiner und schwächer sind, bemerkt der Kompilator der ‚Thidrekssaga‘. Diese herausragenden Eigenschaften haben nur die Helden.[489] Ein ähnlicher Vorzeitdiskurs wie in der ‚Thidrekssaga‘ kann zu dem Kommentar in den einleitenden Strophen des ‚Dresdner Laurin‘ geführt haben.[490] Mit der ungeheuren Zeitspanne, die diese Erklärung abdeckt, wird eine eher chronikalische Perspektive eingenommen. Ein spezifisches Geschichtsverständnis[491] reichert Elemente der Heldenepik an und versucht, ihre Phänomene in einem zeitgenössischen Kontext verständlich zu machen und einzuordnen.

> Der Mann, der hier so spricht, besitzt gegenüber seinen Quellen, die er als die aus heidnischer Vorzeit stammenden sächsischen Lieder benennt, ein anderes Geschichtsbewusstsein. Er denkt von der schriftlichen Überlieferung her, sieht sich in Verbindung zur Chronistik [...], und sein Blick reicht vom Anfang der Zeit über den Neubeginn nach Gottes großem Strafgericht in der Sintflut […] bis in die armselige Gegenwart.[492]

Die Vorstellung, dass die Riesenhaftigkeit zur Vorzeit gehöre, ist verknüpft mit dem Dekadenzmodell.[493] Im zweiten und dritten Kapitel wurden die biblischen und antiken Riesenvorstellungen erläutert, die ebenfalls nach dem *decensus*-Modell funktionieren.

---

[486] The Saga of Thidrek of Bern. S. 4.
[487] Vgl. Genesis 5; 11,10-32. Sems Nachkommen werden bis zu 500 Jahre alt.
[488] Fromm: Riesen und Recken. S. 46.
[489] Im ‚Dresdner Heldenbuch‘ wird sowohl Laurin als auch Berchtung eine Lebensspanne biblischen Ausmaßes zugedacht; vgl. Müller: Wandel von Geschichtserfahrung in spätmittelalterlicher Heldenepik. S. 79.
[490] „Die von Genesis 6,4 ausgehenden Vorstellungen von einem Zeitalter der Riesen und die Bilder biblischer Urzeit, wie sie von Flavius Josephus über Petrus Comestor, Vincenz von Beauvais u.a. auch in die spätmittelalterliche deutsche Chronistik eingehen (zum Beispiel Twinger von Königshoven, Ulrich Füetrer), könnten auf die rudimentären Geschichtsbilder später Heroik eingewirkt haben.“ (Müller: Wandel von Geschichtserfahrung in spätmittelalterlicher Heldenepik. S. 79).
[491] Vgl. Fromm: Riesen und Recken. S. 46.
[492] Ebd. S. 47.
[493] Vgl. ebd. S. 57.

Das Modell ist im Mittelalter vor allem im religiösen und chronikalischen Diskurs wirksam.[494] An dieser und an anderen Stellen wirkt es als wirkungsmächtige Deutungsperspektive auf die Heldenepik ein, in der die Opposition von Riesen und Menschen sonst nicht in Frage gestellt wird.[495]

Die Anwendung von *helt* auf Riesen findet sich bereits im 9. Jahrhundert im Zuge des ersten bekannten Belegs des Wortes „riesig“. Das Wort wird auf vor- und nachsintflutliche Riesen des religiös geprägten Diskurses angewendet. In der ‚Altsächsischen Genesis‘ werden die Riesen mit *heliđos* bezeichnet.[496]

> *Than quâmun von eft fan Kaina kraftaga liudi,*
> *heliđos hardmuoda, habdun im hugi strangan,*
> *uurêđan uuillean, ni uueldun uualdandas*
> *lêra lêstian, ac habdun im lêdan strîd;*
> *uuohsun im uuirisilîco: that uuas thiu uuirsa giburd,*
> *kuman fan Kaina. Bigunnun im côpun thuo*
> *uueros uuîf undor tuisk: thas uuarđ auuerdit sân*
> *Seđas gedîdi, uuarð seggio folc*
> *menu geminigið endi uuurðun manno barn,*
> *liudi leða, them thit lioht giscuop,* […] (‚Altsächsische Genesis‘ 119-129)[497]
>
> Von Kain aber kamen / kräftige Leute,
> hartgemute Helden; / sie hatten herben Sinn,
> widerspenstigen Willen, / wollten nicht nach des Waltenden Gebot,
> nach seiner Lehre leben, / erhoben leidigen Streit.

---

[494] Vgl. Fromm: Riesen und Recken. S. 57.

[495] Ein anderes Erklärungsmodell um die Überschneidung von Helden und Riesen zu erläutern ist das etwas missverständlich betitelte „magische Dreieck“, das der Vollständigkeit halber erwähnt werden soll. Thomas Klein spricht im Zuge eines Aufsatzes über den Held der Vorzeitsage über die Glaubwürdigkeit der Attribute der Vorzeithelden, denen riesige Körpergröße und übermenschliche Kräfte zugeschrieben werden. Er denkt sich eine osmotische Beziehung zwischen Held und Gegner. „Die Vorzeitsage tendiert außerdem dazu, Attribute der bezwungenen übernatürlichen Gegner auch auf den Helden zu übertragen.“ (Klein: Vorzeitsage und Heldensage. S. 136). Klein spricht in dieser Beziehung von einem „magischen Dreieck“: „Vor allem innerhalb des ‚magischen Dreiecks‘, das in der Vorzeitsage der Held, sein Gegner und die Art und Weise seiner Tat bilden, greift das Vorzeithafte, Übernatürliche, wenn es erst an einer Stelle Fuß gefaßt hat, auf kurz oder lang auch auf die beiden anderen Punkte des Dreiecks über. Häufigster Ausgangspunkt dieses Prozesses dürfte der übermächtige, übernatürliche Gegner sein, der nahelegt, auch seinen Bezwinger entsprechend auszustatten. Um gegen Riesen und Drachen bestehen zu können, scheint der Held über Mut und List hinaus auch übermenschlicher Kräfte, magischer Waffen und des Beistands übernatürlicher Mächte zu bedürfen. So schafft sich die von solchen Taten handelnde Sage von vornherein oder aber im Laufe der Sagenentwicklung mit einer gewissen Zwangsläufigkeit statt des ‚klassischen‘ Helden ihren äußerlich übermenschlichen Vorzeithelden. Umgekehrt besteht die Neigung, den Vorzeithelden vorzugsweise gegen außermenschliche, monströse Gegner antreten zu lassen.“ (Ebd. S. 135). So könnten Erklärungen zu Phänomenen wie Siegfrieds Hornhaut oder Dietrichs Feueratem einen gewissen theoretischen Rückhalt finden, da Attribute der bezwungenen übernatürlichen Gegner auf den Helden übertragen werden. Deswegen sei Beowulf auch größer und könne mithilfe des Riesenschwertes die Mutter Grendels bezwingen, und Siegfrieds Hornhaut gäbe es ohne den Drachen nicht. In gewisser Hinsicht kann man Klein in Hinblick auf die monströsen Aspekte zustimmen, jedoch fallen die Riesen der biblischen Vorzeit, die für die Riesenhaftigkeit der Helden in der Heldenepik verantwortlich zu machen ist, nicht in die gleiche ‚Kategorie‘ wie die anderen Monstra, sondern sind viel ambivalenter.

[496] Vgl. auch Schulz: Überlegungen zur Figur des Riesen. S. 228.

[497] Zitiert nach: Heliand und Genesis. 10. Aufl. Hg. von Otto Behaghel. Tübingen: Niemeyer, 1996. Vv. 119-129.

> Das war das schlimmere Geschlecht: sie schlugen nach Riesenart,
> die von Kain gekommen. Da begannen zu kaufen die Männer
> sich wechselseitig Weiber. / Da wandte sich zum Schlechteren
> die Sippe Seths. / Bald waren sämtlich die Leute
> von Freveln erfüllt; / und diese Volkssöhne wurden,
> die Leute, ihm leid, / der dieses Licht erschuf.[498]

Die von Kain abstammenden, starken Männer entsprechen also an dieser Stelle Menschen, die über das normale Maß hinaus wachsen. Das Adjektiv *uuirisilîco* kommt hier zum ersten Mal vor: „Die erste Erwähnung finden Riesen in volkssprachlichem Text auf deutschem Sprachgebiet in der Altsächsischen Genesis (Mitte 9. Jahrhundert).“[499] Über die Herkunft des Wortes Riese lässt sich leider nicht viel sagen.[500] In der ‚Altsächsischen Genesis‘ ist die Bezeichnung der Riesen an den *viri famosi,* den berühmten starken Männern der Genesis angelehnt. Man muss sich vor Augen führen, dass die Semantik von *heliđos* und *uuirisilîco* sich an dieser Stelle nicht widerspricht, sondern missratene Menschen miteinschließt. Dies korrespondiert auch mit der in Kapitel 2.1.2 dargestellten Variabilität der Bezeichnungen Nimrods: Ursprünglich als *gibbōr*[501] und *potens* (Genesis 10,8) bekannt, wird er durch die Vermischung der Genesisstellen vom starken und hochmütigen Helden zum Riesen. Die Genesisexegese eröffnet die Möglichkeit, das Phänomen der riesigen Vorzeitheroen nicht erst im 13. Jahrhundert anzusetzen, wie Layher konstatiert. Haubrichs sieht ebenso Anlass dazu, die Gigantisierung schon für das frühe Mittelalter nachzuweisen.[502] Die Semantik wurzelt in den Vorzeithelden, den *viri famosi* aus Genesis 6,4. Sie pflanzt sich fort in den Diskursordnungen, die Siegfried, Heime, Dietrich und Konsorten als riesige Helden

---

[498] Heliand und die Bruchstücke der Genesis. Übers. v. Felix Genzmer. Stuttgart: Reclam, 1964. S. 240.
[499] Schulz: Überlegungen zur Figur des Riesen. S. 228-236. S. 228.
[500] Altsächsisch *wrisilik* laut Kluge „aus g. wrisja- m. „Riese“, auch in anord. risi, die Herkunft des Wortes ist unklar.“ Kluge: Etymologisches Wörterbuch. S. 765; ebenso Pfeifer, Wolfgang: Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Zitiert nach: https://www.dwds.de/wb/Riese#1 [letzter Zugriff am. 12.06.2019]. Amüsant spekulativ dazu: Riese. In: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Bd. 14. Sp. 930 http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GR05390#XGR05390 [letzter Zugriff am 24.04.2017]; vgl. Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie. Kapitel XVIII; vgl. Eldevik: Giants in Germanic Tradition. S. 84.
[501] Uehlinger: Nimrod. Sp. 930.
[502] Vgl. Haubrichs: Ein Held für viele Zwecke. S. 335. Kragl kritisiert jedoch, dass sich keine Verbindung zur deutschen Heldensage und ihren Protagonisten vor dem späten 15. Jahrhundert finden lasse: „Haubrichs möchte diese ‚Gigantisierung‘ schon für das frühe Mittelalter nachweisen. Gewiss ist das Gedankenmodell – schon aufgrund des biblischen Hintergrunds – dort durchaus präsent. Doch eine Verbindung zur deutschen Heldensage und vor allem zu ihren ‚positiven‘ Gestalten (den Protagonisten) lässt sich nicht ausmachen, sodass sich auch Haubrichs deren gigantische Dimension nur aus ihren Riesengegner ableiten kann (z. B. S. 335). Damit vollzieht er dieselbe Argumentation, wie sie seit dem späten 15. Jahrhundert Gemeingut ist. Das Modell selbst ist aber für die deutsche Heldendichtung im frühen und hohen Mittelalter offenbar nicht belegbar.“ (Kragl: Die Geschichtlichkeit der Heldendichtung. S. 141, Anm. 2).

kennen, welche keinesfalls durch vorbildliches Verhalten glänzen, sondern sich hauptsächlich durch ihre Exorbitanz auszeichnen. Je nachdem, über wieviel Hintergrundwissen die Verfasser der jeweiligen Texte verfügen, weben sich biblische und chronikalische Diskurse in die Erklärungsmodelle der Riesen, z. B. in der Herogonie des ‚Straßburger Heldenbuchs' oder in der ‚Thidrekssaga'.

4.4. Riesen und Helden – Erklärungsmodelle für eine unfeste Dichotomie

Abschließend werden die Ergebnisse der Analyse zusammengefasst und ein Vorschlag für ihre methodische Beschreibung unterbreitet.[503] Einleitend wurde anhand des ‚Eckenlieds' die Problematik der Anwendung des neuzeitlich geprägten Wortes „Held" als Analysekriterium für mittelalterliche Texte geschildert. Boyer definiert „Held" als performatives, höfisches Ideal; Störmer-Caysa sieht die Bezeichnung als *helt* im ‚Eckenlied' als anerkennende Ehrenbezeichnung. Auf semantischer Ebene erfolgt an dieser Stelle jedoch keine Angleichung durch die gegenseitige Ansprache als *helt.* Vom Althochdeutschen (bzw. Altsächsischen und Altenglischen) entwickelt sich *helt* aus der Semantik von „Mann, Krieger" bis zum Mittelhochdeutschen. Dort kann *helt* einen positiv wie negativ handelnden Krieger beschreiben und dem haftet, im Gegensatz zur neuzeitlichen Semantik, keine implizite Wertung an. Mit der neuzeitlichen Semantik von „Held" als „vorbildlich und tapfer handelnde Person" erfolgt leicht eine Überinterpretation, die dem mittelalterlichen Bedeutungsspektrum von *helt* jedoch nicht gerecht wird. Es ist ein wertneutrales Wort, welches, wie anhand des ‚Eckenlieds' dargelegt wird, nicht an eine vorbildliche Verhaltensweise geknüpft ist.

Die Analyse der Heldenbücher ergründete die Spezifika der Verwendung von *rise* und *helt*. Anhand des ‚Rosengarten' zeigt William Layher, dass Siegfried und andere burgundische Helden als *ryse* bezeichnet und teilweise auch in den Holzschnitten des ‚Straßburger Heldenbuchs' als solche dargestellt werden. Layher postuliert, dass im 14. Jahrhundert mittelhochdeutsch *rise* als Synonym für *helt* benutzt wird. Er bringt damit historisch-anthropologische Diskurse z. B. über Siegfrieds Riesengrab in Verbindung (vgl. Kapitel 7.3.1). Das Phänomen tritt im Kontext der Heldenepen und historisch-

[503] Die Ergebnisse dieses Kapitels werden in überarbeiteter Form erscheinen: van Beek, Lena: Riesen und Helden. Erklärungsmodelle für eine unfeste Dichotomie. In: Die Dechiffrierung von Helden. Aspekte einer Semiotik des Heroischen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Hg. von Florian Nieser. Bielefeld: transcript, vorauss. 2020 [im Druck].

biblischen Wissensordnungen auf, jedoch nicht im Artusroman. Hier wird die Dichotomie beibehalten.

Nur die ‚Heldenbuchprosa' des Straßburger Heldenbuchs kennt die singuläre Schöpfungsgeschichte der Herogonie, nach der Zwerge, Riesen und Helden als einzelne Völker mit ethischen Differenzen geschaffen werden. Nach einem kurzen Exkurs über die eigenwillige Kohärenz des Textes wurde in Auseinandersetzung mit der Forschung eine Schlüsselstelle, bei der Riesen mit Helden angeblich verwechselt werden, neu interpretiert: Die Semantik, nach der die Helden Riesen heißen, läuft parallel zur Abgrenzung der Helden als gutes und der Riesen als boshaftes Volk. Innerhalb des ‚Straßburger Heldenbuches' stehen beide Diskursordnungen unkommentiert nebeneinander. Die Dichotomie zwischen Riesen und Helden ist kontextuell z. B. im ‚Ortnit' noch vorhanden, an anderen Stellen wie in der ‚Heldenbuchprosa' und im ‚Rosengarten' fallen Riesen und Helden semantisch zusammen. Eine wichtige Diskurstradition, die mit dieser Bedeutungsebene zusammenhängt, ist die biblische Wissensordnung. Die Vorstellung, dass die Helden der Vorzeit groß wie Riesen waren, hängt im Mittelalter mit der Genesisexegese zusammen. Fromm stellt bereits 1986 die Beziehung zum Dekadenzmodell vor: Die Menschen werden im Laufe der Zeit immer kleiner, nur wenige Helden bleiben groß und mächtig. Dieser Schrumpfungsprozess wird in der Heldenepik am aventiurehaften Dietrichepos ‚Laurin' und an der ‚Thidrekssaga' nachvollziehbar. Schon in der ‚Altsächsischen Genesis' im 9. Jahrhundert werden die Riesen mit *heliđos* bezeichnet. Die Semantik von *heliđos* und *uuirisilîco* schließt die vorsintflutlich missratenen Menschen mit ein. Dies deckt sich ebenfalls mit den Beobachtungen über Nimrod im Kapitel 2.1.2. Durch die Vorstellung eines alttestamentarischen Zeitalters, in dem es *viri famosi* gab, eröffnet sich die Parallelführung mit der Vorzeit des Heldenzeitalters. Durch die Verbindung der beiden Diskurse werden die Helden der Heldenepik zu Riesen. Im Gegensatz zur Einschätzung von Boyer, Müller und Kragl etc. wird dies jedoch nicht als Mangel oder Fehler der untersuchten Texte der Heldenepik gewertet, sondern die historische Analyse der diskursiven Formationen, die zu diesem Phänomen führen, erkennt dies als zeitgenössisch und textintern unproblematisches Nebeneinander an.

Im Kontext der Heldenepik bricht die vermeintliche Dichotomie zwischen Riesen und Helden an vielen Nahtstellen auf, an denen verschiedene Diskursmodelle aneinandergeheftet werden: Biblische und chronikalische Diskurse mischen sich in die

Erklärungsmodelle der Riesen und sorgen, aber nur aus neuzeitlicher Perspektive, für die Wahrnehmung von Inkongruenzen der Dichotomie zwischen Helden und Riesen in einzelnen Werken. „Riese“ und „Held“ können im Mittelalter kontextuell bezogen verschiedene Diskursmodelle aufrufen. Insofern lässt sich die Dichotomie zwischen Helden und Riesen als eine unfeste beschreiben. Genauso wie sich die Mediävistik von der Idee eines fixen, statischen Textes gelöst hat,[504] um Phänomene der Varianz und den Zusammenhang von schriftlicher Überlieferung und oraler bzw. performativer Tradition zu beschreiben, muss man sich von der Erwartungshaltung lösen, dass die verschiedenen Diskurstraditionen über Riesen säuberlich voneinander getrennt stattfinden. Vielmehr variiert ihre Konvergenz oder Divergenz in jedem einzelnen Werk: „Epische Variation ist Anzeichen einer prinzipiellen Unfestigkeit mittelalterlicher Texte.“[505] Diesen respektvollen Umgang mit Phänomenen der Varianz auf textkritischer und analytischer Ebene sollte man auf den Umgang mit Diskursen über Riesen im Mittelalter übertragen. Für die mittelalterliche Literatur ist mit unfesten und beweglichen Riesendiskursen zur rechnen, die sich aus neuzeitlicher Perspektive zu widersprechen scheinen. Dass die Veränderungen im laufenden Text jedoch nicht als Störung zu begreifen sind,[506] zeigt sich an den manchmal parallel zueinander laufenden und sich manchmal schneidenden verschiedenen Diskursen über Riesen und Helden in den analysierten Werken.

Zum Schluss des Kapitels erfolgt ein kleiner Zeitsprung mit Ausblick auf die Übergangsphase zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit und dem Gebrauch von „Riese“ und „Held“ bei Martin Luther. Im Spätmittelalter intensiviert sich die semantische Bedeutungserweiterung[507] bis in die Frühe Neuzeit. In religiösen Diskursen des 16. Jahrhunderts überwiegt die Wahrnehmung der Helden als Riesen, wie John Flood herausgearbeitet hat.[508] Erzählungen von ihnen wurden in Predigten beider Konfessionen

---

[504] Vgl. Schnyder, Mireille: Der unfeste Text. Mittelalterliche ‚Audiovisualität‘. In: Der unfeste Text. Perspektiven auf einen literatur- und kulturwissenschaftlichen Leitbegriff. Hg. von Barbara Sabel u. André Bucher. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001. S. 132-153. S. 139.

[505] Bumke, Joachim: Der unfeste Text. Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert. In: „Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Jan-Dirk Müller. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1996. S. 108-118. S. 125.

[506] „Tatsächlich müssen wir für die mittelalterliche Literatur, insbesondere für die volkssprachliche, von einem anderen Textbegriff ausgehen als für die Neuzeit. Wir müssen mit unfesten beweglichen Texten rechnen, ohne daß die Veränderungen als Störungen zu begreifen wären. Mittelalterliche Texte sind nicht zuerst fixiert und dann nachträglich verändert worden, sondern der Text ist von Anfang an eine veränderliche Größe“ (Bumke: Der unfeste Text. S. 125).

[507] Vgl. Nübling, Damaris [u.a.]: Historische Sprachwissenschaft des Deutschen. Eine Einführung in die Prinzipien des Sprachwandels. 3. Auflage. Tübingen: Narr, 2010. S. 111.

[508] Flood, John: Theologi et Gigantes. In: Modern Language Review 4/62 (1967). S. 654-660.

als Exempel für *unnütze wort*[509] herangezogen. Nichtsdestotrotz werden sie als populäre Vergleichsbespiele in diesem Kontext herangezogen, um das Laienpublikum mit Reminiszenzen an die beliebte Heldenepik um Dietrich von Bern vor dem Einschlafen zu bewahren.[510] Die Heldenepik wurde nicht nur als unwahr, sondern auch als Zeitverschwendung empfunden, da sie keine didaktische Funktion erfüllte;[511] dies wird im siebten Kapitel dieser Arbeit über Riesen und Wahrheit noch relevant. Luther beispielsweise behandelt die Heldenepik in seinen Schriften folgendermaßen:

> *denn ynn kriechischer sprach nennett man Heroes die grossenn leutt von grossem geschrey und thatten, als da ist geweßen Hercules, Hector, [H]Achilles und yhr gleychen, wilch auff deutsch wyr Ryßen heyssen oder auff sechsisch kerle, daher der nam Carolus kompt, der ßo viel gillt bey uns als Heros odder Herodes bey den kriechen; denn Herodes kompt von Heros und heyst kerlisch, rißisch, großthettig, eyn Ditterich von Bern odder Hildebrantt odder Roland, odder wie man sonst dieselben grossen morder unnd leuttfresser nennen will, wilche auch waren fur der sindflutt, und Moses nennet sie auff hebreisch Niflim, das lautt alßo viell, als die da fallen, darumb das dieselbigen andere leutt ubirfallen und mit gewallt unterdrucken, unnd das volck von Israel erschlug yhr auch vil ym gelobten land, die hiessen Enak, Raphaim, Emim. […] Alßo sind altzeyt Herodes geweßen, aber anders und anders genennet; alßo mussen auch fur dem iungsten tag Herodes erfunden werden, die Christus mit seyner tzukunfft vortilge. Es sind die letzten und mechtigisten kerle, ryßen, leuttfresser und Herodes, die niemand denn alleyn Christus vom hymel tzustoren soll. Nu ist Christus und Herodes gar ungleych und gantz widdernander. Denn Christus weßen ist nit von grossem, hohen geschrey unnd thatten, ist keyn ryßen noch kerliß werck da, ßondern eyttel demutt, das der mensch von yhm selb nichts hallte, sey voracht, und laß alleyn gott alle ding seyn und thun und den namen haben*.[512]

Held bzw. *Heros* und *Ryßen* werden hier synonym gebraucht.[513] Als *kerlisch, rißisch, großthettig* werden Dietrich von Bern und andere Helden bezeichnet. Bei Luther sieht man, dass die historisch-semantische Bedeutungserweiterung an der Schwelle zur Frühen Neuzeit angekommen ist. Allerdings ist auch festzustellen, dass hier ein himmelweiter Unterschied zur Literatur des Mittelalters besteht: *Christus weßen ist nit von grossem, hohen geschrey unnd thatten, ist keyn ryßen noch kerliß werck da*, grenzt Luther die Heiligkeit von den brutalen Helden und Riesen ab – ganz im Gegenteil zu Otfrid, der Jesus Christus in der Psalmentradition als „mächtiger Gigant“ als wünschenswertes heroisches Ideal beschreibt, wie im zweiten Kapitel herausgestellt wurde. Wie die

---

[509] Flood: Theologi et Gigantes. S. 655.
[510] Vgl. Flood: Theologi et Gigantes. S. 656.
[511] Vgl. ebd. S. 655.
[512] Luther, Martin: Das Euangelium am tage der heyligen drey kuenige. Matthei ij. In: Schriften, 10. I. Band 1, Weihnachtspostille 1522. S. 621f. Zitiert nach: Luthers Werke im WWW. http://gateway.proquest.com/openurl?ctx_ver=Z39.88-2004&res_dat=xri:luther&rft_dat=xri:luther:deutsch:toc:alle: [letzter Zugriff am 10.06.2019]. Vgl. Flood: Theologi et Gigantes. S. 657.
[513] Flood: Theologi et Gigantes. S. 657.

Riesenhaftigkeit weiterhin im Kontext des Heiligen funktionalisiert werden kann, untersucht das nächste Kapitel anhand von St. Christophorus.

5. Heilige Riesen

5.1. Der Heilige Christophorus – Formen der legendarischen und ikonographischen Überlieferung

‚guot man, dû solt dir vorhten niht.
swie lanc gewachsen man mich siht,
ich bin ein mensche sunder spot
und will nâch râte dienen got.‘
(‚Chr. B‘ Vv. 493-496)

Der Heilige Christophorus hat viele Formen der Verehrung erfahren. Die legendarische und ikonographische Überlieferung der Figur gilt es im Folgenden einleitend nachzuvollziehen. Seit dem 5. Jahrhundert breitet sich der Christophoruskult vermutlich von Kleinasien aus.[514] Die ältere Form der Legende, die ‚Passio‘, deren älteste Handschriften aus dem 8. Jahrhundert stammen,[515] kennt den Heiligen als riesigen Kynokephalos, als Hundsköpfigen: *homo venit de insula, genus Canineorum.*[516] Der ehemalige Heide Reprobus erhält den Namen Christophorus und erleidet bei dem Versuch, Heiden im Reich des Königs Dagnus zu bekehren, das Martyrium.[517] Der Figur des Heiligen haftet also schon seit den ältesten überlieferten Zeugnissen etwas Monströses an. Die Darstellung des Heiligen als Kynokephalos ist hauptsächlich in der Ostkirche überliefert. Das Bild vom Hundsköpfigen ist im orientalischen Christentum tief verwurzelt.[518] Die westliche Tradition geht hingegen einen anderen Weg. Im europäischen Mittelalter tritt die Hundsköpfigkeit zugunsten der Riesenhaftigkeit zurück.[519] Im 12. Jahrhundert finden sich in der Ikonographie die ersten Belege für die Ausgestaltung der Legende durch das Christusträgermotiv.[520] Die bildlichen

---

[514] Das älteste Zeugnis der Verehrung des Heiligen ist eine Inschrift über die Deposition von Reliquien in der 452 geweihten Christophorus-Kirche in Chalkedon (Bithynien). Bautz, Friedrich Wilhelm: Christophorus. In: BBKL I (1990). Sp. 1012-1014. Sp. 1012; vgl. Benker, Gertrud: Christophorus. Patron der Schiffer, Fuhrleute und Kraftfahrer. Legende, Verehrung, Symbol. München: Callwey, 1975. S. 8; vgl. Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ‚Passional‘. Berlin: De Gruyter, 2015. S. 392.
[515] Vgl. Bautz: Christophorus. Sp. 2012.
[516] Die ‚Passio‘ ist ediert bei: Rosenfeld, Hans-Friedrich: Der Hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters. Leipzig: Harrassowitz, 1937. S. 520-529. S. 520.
[517] Vgl. Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 392.
[518] Vgl. Benker: Christophorus. S. 33.
[519] „Im weiteren Ausbau wird in den abendländischen Fassungen entsprechend dem Reformwillen des 9./10. Jahrhunderts die Hundsköpfigkeit zurückgedrängt.“ (Zender, Matthias: Christophorus. In: Enzyklopädie des Märchens 2. Sp. 1405-1411. Sp. 1406).
[520] Vgl. Rosenfeld, Hans-Friedrich: Der Hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters. Leipzig: Harrassowitz, 1937. S. 392-394; vgl. Bautz: Christophorus. Sp. 2012.

Darstellungen wie z. B. das Außenfresko in Hocheppan (um 1150) kennen den Heiligen als statische[521] Riesenfigur, die den erwachsenen Jesus trägt.[522] Auf einem Wandgemälde in Niedermendig Mitte des 13. Jahrhunderts[523] wird Christophorus beispielsweise dreimal so groß wie die sechs Apostel auf der Nordwand dargestellt (vgl. Abb. 1).[524] Die Gesamtgröße der riesigen Wandmalerei beträgt sechs Meter.

Abbildung 1: Christophorus in der Kirche St. Cyriakus in Mendig, Eifel[525]

[521] Die Vorstellung der Romanik hatte den unnahbaren Heiligen geprägt. Der von Gott Ausgezeichnete thronte in aufrechter, frontaler Haltung; in lange, edle Gewänder gehüllt mit Palmzweig oder Stab in der Hand „bot er einen majestätischen Anblick" (Benker: Christophorus. S. 66). In der gotischen Auffassung hingegen erscheint er gebeugt unter schwerer Last, gegen das Gewicht kämpfend als Leidender.

[522] Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 392. In der ‚Legenda Aurea' ist Christus ein Kind, in der frühen Darstellung im 13. Jahrhundert überwiegt die Darstellung Jesu als erwachsener Mann mit Vollbart. Rosenfeld zeigt, dass es sich dabei um einen feststehenden Typus handelt, an dem man im Kontrast zur ‚Legenda Aurea' festhielt. Daraus schließt er, dass die ältesten Darstellungen des Christusträgers nicht auf eine frühere Existenz der Legende wie in der ‚Legenda Aurea' weisen, sondern unabhängig von ihr entstanden sind (vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 394-397). Da Christophorus größer ist als ein Mann, wirkt der bärtige Jesus im Vergleich dazu kleiner. Benker mutmaßt: „Es lag nahe, die kleine, auch oft bartlos dargestellte Heilandsgestalt als Kind aufzufassen und die Beziehung Riese – Kind durch erzählendes Ausschmücken zu interpretieren." (Benker: Christophorus. S. 63).

[523] Vgl. Benker: Christophorus. S. 54; vgl. Liell, Joseph: Der hl. Christophorus in der romanischen Kirche zu Niedermendig. In: Zeitschrift für christliche Kunst 11 (1888). S. 397-401.

[524] Für die Genehmigung zur Abbildung danke ich Pastor Ralf Birkenheier.

[525] Mohr, Wolfgang: http://www.fotocommunity.de/photo/st-cyriakus-kirche-in-mendig-eifel-wa-mohr-wilfried/18544045 [letzter Zugriff am 18.06.2019].

In der im 13. Jahrhundert überlieferten und heute wohl bekanntesten Version der Legende, der ‚Legenda Aurea'[526] des Jacobus de Voragine, hat bereits eine entscheidende Umdeutung stattgefunden, die sich in den frühen lateinischen Texten, z. B. schon in Hymnen des 9. Jahrhunderts, vollzieht.[527] *Christophorus gente Cananaeus, procerissimai staturae vultuque terribili erat et XII cubitos in longitudine possidebat*. / „Christophorus war Kanaanäer. Er war riesengroß und hatte ein furchterregendes Gesicht. Seine Größe betrug zwölf Ellen."[528] Er stammt also nicht mehr aus *genus Canineorum,*[529] aus dem Volk der Hundsköpfigen, sondern aus *gente cananaeus*,[530] dem Volk Kanaans. Das Wort *canineus*, welches auf die Hundsköpfigkeit des Heiligen hindeutet, wird in mehreren abendländischen Fassungen in *cananaeus* umgedeutet, also in „Mann aus Kanaan".[531] Der biblische Diskurs über die riesigen Enakim, denen die Israeliten das Land Kanaan abgewinnen sollen, ist im Mittelalter Allgemeinwissen. Auch in der mittelhochdeutschen Literatur werden Riesen häufig in Kanaan verortet (vgl. Kapitel 6.2.1).

Die Darstellung des Riesen als Christusträger ist eine Wortillustration, eine „durch das Bild übertragene etymologische Interpretation seines Namens".[532] In der Version der Legende bei Walther von Speyer aus dem 10. Jahrhundert[533] wird der Name Christophorus etymologisch auf das Griechische „der Christus Tragende" (*Christum ferens aut Christi portitor*) zurückgeführt.[534] Ende des 13. Jahrhunderts „beginnt der Heilige seinen Fuß ins Wasser zu setzen."[535] Die ikonographischen Darstellungen zeigen den Riesen oft Jesus tragend durch das Wasser watend bei der Überquerung des Stroms. In dieser Zeit entstehen auch die mittelhochdeutschen Formen der Legenden, die im Folgenden in Bezug auf die Darstellung und die Funktionalisierung der Riesenhaftigkeit untersucht werden sollen.

---

[526] Jacobus de Voragine: Legenda Aurea. Lateinisch/Deutsch. Übers. u. hg. von Rainer Nickel. Stuttgart: Reclam, 1988. Im Folgenden zitiert als ‚Legenda Aurea'; vgl. Nickel, Rainer: Nachwort. In: ‚Legenda Aurea'. S. 269-280. S. 269.
[527] Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 475; vgl. Benker: Christophorus. S. 18.
[528] ‚Legenda Aurea'. S. 242f.
[529] ‚Passio'. S. 520.
[530] ‚Legenda Aurea'. S. 242f.
[531] Vgl. Stephens, Walter: Giants in those days. Folklore, Ancient History and Nationalism. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 1989. S. 45; vgl. Feistner, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden: Reichert, 1995. S. 125, Anm. 103.
[532] Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 397.
[533] Vgl. Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 401.
[534] Vgl. Benker: Christophorus. S. 47.
[535] Benker: Christophorus. S. 66.

Es gibt drei mittelhochdeutsche Christophoruslegenden, A, B und C. A und B wurden Ende des 19. Jahrhunderts von Anton Schönbach in der ZfdA ediert. Sehr unglücklich für die Untersuchung ist eine Verwechslungsgefahr der mittelhochdeutschen Christophoruslegenden A und B, die auf einem Fehler Rosenfelds im Verfasserlexikon beruht.[536] Der Artikel Rosenfelds vertauscht die Literaturangaben von A und B. Hammer betont: „Darauf sei eigens hingewiesen, zumal der Herausgeber Schönbach die Bezeichnungen A und B gerade umgekehrt verwendet.“[537] Im Folgenden orientiere ich mich an der Bezeichnung der Legenden, die Rosenfeld, Hammer und Dörrich verwenden.[538] Die Fassung B der Legende ist in einer aus dem 15. Jahrhundert stammenden Prager Handschrift überliefert. Der Text wird aufgrund der Erwähnung von Palermo als Sitz des Kaisers auf den Beginn des 13. Jahrhunderts datiert.[539] Die ältere Fassung B ist also wahrscheinlich noch in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden, also noch vor der ‚Legenda Aurea‘. Die jüngere Fassung A ist in zwei Handschriften überliefert und wahrscheinlich erst im 15. Jahrhundert entstanden.[540] Ebenfalls im 13. Jahrhundert ist die Legende im ‚Passional‘ verschriftlicht worden. Die Fassung C ist bei Rosenfeld ediert[541] und wird auf das 14. Jahrhundert datiert.[542] Die Abhängigkeit der Legendenfassungen voneinander oder von ihren Vorgängern soll hier aber nicht im Mittelpunkt stehen und ist unter anderen Aspekten bereits nachvollzogen worden.[543] Vielmehr interessiert die Darstellung des Heiligen als Riese, die in A besonders ausgeprägt ist. Daher soll diese Fassung A im ersten Teil der Untersuchung im

---

[536] Rosenfeld, Hans-Friedrich: ‚Christophorus‘. In: VL 1. Sp. 1230-1234.
[537] Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 393.
[538] Schönbach, Anton: ‚Christophorus B‘. In: ZfdA 26 (1883). S. 20-84. Prag, UB, cod. XVI G 19, 2002 Verse. Im Folgenden ‚Chr. B‘; Schönbach, Anton: ‚Christophorus A‘. In: ZfdA 17 (1874). S. 85-141. St. Florian, Stiftsbibl., Cod. XI 276; Wien, Österr. Nationalbibl., Cod. 2953, 1630 Verse (nicht 1650 wie im VL fälschlich angegeben). Im Folgenden ‚Chr. A‘. Ein Eintrag im Handschriftencensus macht diese Verwirrung noch schlimmer: Sie bezeichnen die Fassungen nach Schönbach: Der Handschriftencensus bezeichnet die beiden Christophoruslegenden-Fassungen A und B nach Schönbach (und nicht nach Rosenfeld, der u.a. im ^{2}VL die Benennungen der beiden Fassungen verwechselt hat). http://www.handschriftencensus.de/6556 [letzter Zugriff am 27.06.2017].
[539] Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 478f.; vgl. ders.: ‚Christophorus‘. Sp. 1232; vgl. Dörrich, Corinna: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 132 (2013). S. 353-382. S. 357.
[540] Vgl. Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 393. „Die Datierungsvorschläge für den bairisch-österreichisch gefärbten Text reichen vom 12. bis in das 15. Jahrhundert; […].“ (Dörrich: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. S. 356); vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 481f.; ders.: ‚Christophorus‘. Sp. 1233f.
[541] Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 500-519.
[542] Vgl. Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 393.
[543] Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 472-498. Rosenfeld hat die Fassungen miteinander in Hinblick auf eine gemeinsame Urfassung hin untersucht und kommt zu dem Ergebnis: „Wenn wir nun noch fragen, in wieweit wir Züge einzelner Fassungen für U in Anspruch nehmen dürfen, so ergibt sich aus der obigen Betrachtung der Passioteile, dass keine Fassung als mechanische Kopie von U gelten kann. Alle sind mehr oder weniger selbstständig zu Werke gegangen.“ (Ebd. S. 492).

Vordergrund stehen. Ergänzend wird im zweiten Teil der Analyse auf die anderen Fassungen der Christophoruslegenden B und C zurückgegriffen.

Wie bereits in Kapitel 2.2 anhand der Darstellung Jesu als *gigas* gezeigt wurde, ist es auch im Kontext des Göttlichen und des Heiligen gebräuchlich, sich die Macht eines Riesen zunutze zu machen. Legenden berichten „über das Wirken einer höheren Macht, über Gottes Wirken in der Welt und am Menschen."[544] Offerus bzw. Christofferus,[545] wie er in den mittelhochdeutschen Legenden heißt, ist im Mittelalter als Riese imaginiert worden. In der folgenden Analyse wird daher die Funktionalisierung der Riesenhaftigkeit in den Fassungen der Legende betrachtet. Die Exorbitanz der Figur des Christophorus schwankt zwischen göttlicher Prädestination und riesischer Grobheit. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem Rückgriff des Erzählers auf Motive epischen Erzählens, die zur Ausgestaltung der Riesenhaftigkeit vor allem in A dienen.

5.2. Gewalt und Furcht – Der Riese Christophorus in der Fassung A

Üblicherweise zeichnen sich alle mittelalterlichen Ausformungen der Christophoruslegende durch eine Zweiteilung aus:[546] Zuerst wird die Ausfahrt des Noch-nicht-Getauften auf der Suche nach dem größten Herren geschildert, die im Fährdienst und im Tragen Jesu mündet. Der zweite, ältere Teil der Legende schildert mehr oder weniger ausführlich das Martyrium des getauften und umbenannten Christophorus. Man bezeichnet diese Abschnitte jeweils als Christusträgerlegende und als Passio. Die beiden untersuchten mittelhochdeutschen Fassungen unterscheiden sich unter anderem dadurch, dass A der Legende eine weitere Vorgeschichte voranstellt.

Die Vorgeschichte beginnt im Orient in *Arabia* (‚Chr. A' V. 79). Die Ehefrau eines mächtigen Heidenkönigs bleibt trotz wiederholter Gebete an den *abgote* (‚Chr. A' V. 95) Machmet kinderlos. Deswegen betet sie heimlich in einem Garten zur Jungfrau Maria. Daraufhin empfängt sie (allerdings nicht jungfräulich) einen Sohn, der vor den

---

[544] Nickel, Rainer: Nachwort. In: ‚Legenda Aurea'. S. 269-280. S. 271.

[545] A kennt die Namensform (Christ-)Offorus, in B wird die Schreibweise Offerus bevorzugt.

[546] „Der zweite und ältere Teil erzählt die *passio* des Heiligen, die als eine Art Sprosslegende an eine in den Bartholomäusakten erwähnte Nebenfigur geknüpft worden war: Ein Helfer des Apostels und Märtyrers Bartholomäus, ursprünglich ein menschenfressender Hundsköpfiger namens Reprobus (‚der Verworfene'), der durch seine Taufe mit menschlicher Sprache begabt und fortan ‚Christianus' genannt worden war, wurde zum Protagonisten einer eigenen Märtyrerlegende und mutierte in der weiteren Entwicklung dieser Legende von einem Kynokephalen zu einem Riesen, bis er als Getaufter den Namen ‚Christophorus' erhielt." (Dörrich: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. S. 355).

heidnischen Göttern Apollo und Machmet Offorus genannt wird.[547] Bereits bei der Geburt ist das Kind übernatürlich groß:

> *do daz chind auf erde erbar,*
> *do was ez so mehtig vnd so grozz,*
> *ein chind bei einem jar sein genozz*
> *macht man nicht haben funden.* (‚Chr. A' Vv. 152-155)

Das Kind wächst innerhalb eines Jahres zur Größe eines dreißigjährigen Mannes heran (vgl. ‚Chr. A' Vv. 164f.). Dazu benötigt es mehr als zehn Ammen, da es Unmengen von Milch konsumiert. Hier werden gleich zu Beginn die Leitmotive der Fassung A betont: Im Verlauf des Textes werden vom Verfasser Macht und Größe (*mehtig vnd so grozz* (‚Chr. A' V. 153)) und das Verzehren unmäßiger Mengen von Nahrung immer wieder als prominente Eigenschaften der Figur herausgestellt.

Mit zwanzig Jahren beginnt Offorus eine kämpferische Ausbildung und soll das übliche *ringen, schiezzen und springen* lernen (‚Chr. A' V. 185f.). Doch der Bogen zerbricht ob seiner Kraft, und der vom jungen Offorus weit geworfene Stein kann selbst von zwölf Männern nicht aufgehoben werden. „Die körperliche Exorbitanz weist den Protagonisten nach gängigem literarischem Muster als Heros aus."[548] Offorus überragt zudem alle anderen berittenen Männer um zwölf Klafter und kann somit kein Pferd reiten.

> *Offorus der selich rain,*
> *der was so grozz an seiner chraft,*
> *daz in chain ros getragen macht* (‚Chr. A' Vv. 214-216)

> *da was er so grozz vnd so lanch*
> *daz chain haiden mit seinem gedanch*
> *ze rosse raicht an die gurtel sein*
> *ob der gurtel gab er zwelf klafter schein.* (‚Chr. A' Vv. 219-222)

Diese wunderbare Riesenhaftigkeit wird unter göttliche Vorsehung gestellt:[549] *also het in got vberladen / mit chreften, da mit er hernach / dient got vil manigen tag* (‚Chr. A' Vv.

---

[547] Dörrich hat in Bezug auf ‚Christophorus A' Parallelen zu Jesus im Lukasevangelium festgestellt: „Das feudaladelige Interesse an einer Herrschaftstradierung wird hier mit dem biblischen Motiv des lange kinderlosen Paares und der endlich durch Gott bewirkten Geburt verknüpft, wie sie nicht nur in Bezug auf Johannes den Täufer und Jesus im Evangelium vorgegeben (Lk 1f.), sondern seit dem 12. Jahrhundert auch auf Maria übertragen worden ist. Die feudale Geburtsgeschichte wird verbunden mit dem religiösen Paradigma der von Gott kommenden Heilsgestalt. Analog zu Jesu Darbringung im Tempel (Lk 2,22ff.) wird schließlich auch das Heidenkind im Tempel geweiht, freilich fälschlicherweise, wie der Erzähler betont (V. 159f.), den heidnischen Göttern Apollo und Machmet, und *Offorus* genannt (V. 162)." (Dörrich: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. S. 368).

[548] Dörrich: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. S. 368. Im heldenepischen Kontext ist der überdurchschnittliche Steinwurf z. B. mit den exorbitanten Kampfspielen Siegfrieds und Gunthers um Brünhild in der siebten Aventiure epitomisiert.

[549] Vgl. Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 395.

198-200), so erklärt es der Erzähler. Seine Kraft hat also göttliche Funktion, seine exorbitante *art* wird vom Erzähler in der Kindheitsgeschichte als Zeichen seiner göttlichen Erwählung umcodiert.[550] Seine Geburt steht trotz des heidnischen Hintergrunds bereits im Zeichen des Göttlichen,[551] da seine Mutter sich an Maria gewendet hat. In der Ausgestaltung dieser Prädestination bedient der Text sich nicht nur biblischer und legendarischer, sondern auch heldenepischer Topik, wie Dörrich festgestellt hat.[552]

> Heldenepische und biblische Motive werden nebeneinander genutzt, um die Prädestination des Knaben zum Gottesdiener zu veranschaulichen. Die traditionelle linear-finale Handlungsstruktur der Legende wird im ‚Christophorus A' mittels des Prädestinationsmodells durch eine zyklische Struktur überblendet. Die Reziprozität des von Gott Gegebenen (*got het in uberladen*) und für Gott Bestimmten (*er in im selber erholt zu einem lieben diener*) spiegelt sich im Syntagma der Erzählung topologisch als Kreisstruktur, indem sich in der Korrespondenz von Anfang und Ende sein Lebensweg sinnvoll erfüllt.[553]

Diese exorbitante, gottgebene *chraft* ist auch das entscheidende Moment für Offorus, welches die weitere Handlung teilmotiviert.[554] Er will die Stärke nicht verkommen lassen: *ez ist mein leben hie ze nicht / vnd wird mein chraft hie enwicht* (‚Chr. A' Vv. 243f.). Er will seine überdurchschnittlichen Eigenschaften ausschließlich in den Dienst des mächtigsten Herren stellen, der sich vor nichts und niemandem fürchtet. Ein Kontingent von Macht und Kraft, welches sein eigenes überragt, ist das ausschlaggebende Kriterium für das Dienstangebot Offorus':[555] *wo solcher her gesezzen wer, / der solch macht vnd chraft hiet / daz in niemant von erbteil schiet* (‚Chr. A' Vv. 258-261). Das Dienstmotiv eröffnet Referenzmöglichkeiten zur Motivation des Auszugs in der höfischen Literatur.[556]

---

[550] Vgl. Dörrich: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. S. 373.
[551] Vgl. Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 395.
[552] Dörrich: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. S. 367.
[553] Ebd. S. 369.
[554] Dörrich bezeichnet dies im ‚Chr. A' als brüchige hybride Motivierung, vgl. S. 370.
[555] „Die im Mittelalter so beliebte und in der Literatur häufig praktizierte Namensauslegung deutet nun Christ-Offerus in der Weise, daß der büßende Riese Christus seine Dienste anbietet (lat. *offere*). Dieser Namensform begegnet man in mehreren deutschen Fassungen, vor allem auch in den mittelhochdeutschen Christophorus-Gedichten." (Benker: Christophorus. S. 65).
[556] Vgl. Dörrich: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. S. 372. Das Dienstmotiv sei kein typischer Zug der Legendenwelt, sondern vielmehr der höfisch-ritterlichen Welt verhaftet, bemerkt Szövérffy. Durch die zeitliche Nähe der Erzählungen (frühes 13. Jahrhundert) will Szövérffy mindestens die Einwirkung der höfischen Gedanken- und Vorstellungswelt auf die Christusträgerlegende in der Fassung B annehmen und unter Vorbehalt eine Verbindung zum ‚Parzival' ziehen. Das Dienstmotiv, dass Christophorus nur dem Höchsten dienen möchte, stellt er in seiner Analyse in Bezug zu Gahmurets Ausfahrt (vgl. Szövérffy, Josef: Die Verhöfischung der mittelalterlichen Legende: Ein Beitrag zur Christophorus-Frage. In: Ders.: Germanistische Abhandlungen. Brookline, MA: Classical Folia Edition, 1977. S. 75-81. S. 77f.).

Offorus brütet tagelang darüber, wo er einen solchen Herren finden könnte. Im Zuge dessen verfällt er in Trübsinn: *des teten im die gedanken swer, / daz er des tages ein lutzel az; / daz vrumt den chamerern an der maz* (‚Chr. A' Vv. 290-293). Der Erzähler lenkt wieder fasziniert das Augenmerk auf das Umaß von Essen, das Offorus konsumiert bzw. nicht konsumiert: Über zehn Ammen brauchte der Riese als Kind, um seinen ungeheuren Bedarf an Nahrung zu decken. Dass Offorus im Zuge seiner Schwermut den Appetit verliert und nur wenig isst, nützt einerseits den Kämmerern und erleichtert ihnen die Arbeit, andererseits betont dies, dass Offorus' Gemütszustand sich verschlechtert. Dass Offorus an dieser Stelle von seinen Ernährungsgewohnheiten abweicht, ist signifikant, denn dies wird nur an einer einzigen anderen Stelle der Fassung A wiederholt, wenn er sich ebenfalls in einem emotionalen Ausnahmezustand befindet, nachdem er der göttlichen Macht begegnet ist. Doch an diesen Punkt muss der junge Offorus erst einmal gelangen.

Im Zusammenhang mit der abgelehnten Bitte um *urlaub* (‚Chr. A' V. 279) an seinen Vater argumentiert Offorus, er *verlige* seine Jugend (‚Chr. A' V. 304). Mit dieser Anzitierung des ‚Erec' wird das *aventiure*-Modell des höfischen Romans aufgerufen: Die statische Lebensweise wird als defizitär empfunden.[557] Während der Vater schläft, verlässt Offorus unter göttlicher Leitung die Stadt. Offorus' Aufbruch zielt jedoch nicht auf das Erlangen ritterlicher Ehre durch die Bewährung im Kampf, sondern auf Dienst und Unterordnung ab.[558] Die Unwägbarkeiten der Reise kümmern ihn nicht, und die heidnischen Götter, zu denen er schon vorher kein gutes Verhältnis hatte, sind ihm nicht wichtig. Fragen stellt er nicht, er erfreut sich lediglich seiner Stärke: *er vreut sich nur der sterche sein* (‚Chr. A' V. 349).[559] Der Heilige Geist führt ihn wohlbehütet auf einem unbekannten Weg durch den Wald. Auch als die Nacht hereinbricht, quälen ihn weder Hunger noch Dunkelheit, da er eine Hütte im Wald findet. Er kann allerdings nicht in der Hütte schlafen, da seine Größe ihre Maße sprengt, aber immerhin bis zur Achsel findet er Schutz darin: *da was die huette so grozz niet, / daz sein gelid gedacht hiet, / vber die achsel sloff er dar in* (‚Chr. A' Vv. 399-401). Gott sorgt auch für sein leibliches Wohl: Eine neben der Hütte gelagerte Monatsration Käse und Brot werden von Offorus

[557] Vgl. Dörrich: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. S. 370.
[558] Vgl. ebd. S. 371.
[559] Eine Brücke zum Psalm 18,6 und dem freudig laufenden starken Riesen zu schlagen, wäre wohl schwer zu belegen, gibt aber doch zu denken.

verspeist. Der Erzähler kann sich eine Bemerkung über die Größenrelation der Mahlzeit zum Riesen nicht verkneifen: *daz was Offoro als ein rüebscheiben* (‚Chr. A' Vv. 408). Es wird zudem erwähnt, dass er vierzig Meilen an einem Tag zurückgelegt hat (‚Chr. A' V. 414).[560] Die Stelle erinnert an das ‚Eckenlied', in dem der riesige Protagonist Ecke wie ein Leopard (‚EL' E_2 36,7f.) durch den Wald springt und mit übermenschlicher Geschwindigkeit ungeheure Strecken zurücklegt.[561] Am folgenden Tag setzt Offorus seinen Weg fort und trifft auf eine Jagdgesellschaft, die ob seines Anblicks in Schrecken erstarrt.

die jeger luegeten in vraizlich an,
wan si nie als grozzen man
bei irn zeiten heten gesehen.
ir herz begund in wegen
vor vorhten vnd hueben sich in die vlucht. (‚Chr. A' Vv. 445-449)

Die Furcht vor der Größe Offorus' lässt nicht hoffen, dass er seine Suche hier schon abschließen kann, denn er sucht jemanden, der vor niemandem Angst hat, und erkundigt sich nach dem Herrn des Landes. Auf der Suche nach diesem Herrn begleitet ihn einer der Jäger, doch bald schon gelangen sie an einen Bach.

do chamens an einem grozzen bach,
da macht der jeger uber nicht,
als noch oft einem geschicht.
Offorus in vnder sein v̈chsen vie,
dem gie daz wazzer an daz knie. (‚Chr. A' Vv. 470-474)

Mit dem Verweis des Erzählers, dass der Jäger den Bach nicht überqueren kann, *als noch oft einem geschicht* (‚Chr. A' V. 472), deutet er das spätere Geschehen voraus: Offorus wird arme Reisende und zuletzt Jesus ans andere Ufer übersetzen. Offorus trägt den Jäger über den Bach, allerdings nicht, wie in den ikonographischen Darstellungen mit Jesus üblich, auf dem Rücken oder auf der Schulter, sondern hier noch heldenepisch-unzivilisiert unter der Achsel. Dies erinnert eher an das Verhalten der Riesen der Dietrichepik – so drückt z. B. die Riesin Hilde Hildebrand unter ihrer Achsel, bis das Blut spritzt – oder an die Art und Weise, wie der Riese Sigenot seine Gefangenen

[560] Vgl. ‚EL' 36,7.
[561] Vgl. Brévart: Stellenkommentar. S. 265; vgl. Fasbender, Christoph: Eckes Pferd. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 14 (2003/2004). S. 41-53. S. 41. Die außergewöhnliche Geschwindigkeit und die Pferdelosigkeit ist ein fester Bestandteil des mit Riesen verknüpften Motivinventars in der mittelhochdeutschen Literatur; vgl. Motive F681 marvelous runner [extraordinary speed of runner], 531.2.7; Giant so large he cannot be carried by a horse. In: Motif-index of German secular narratives from the beginning to 1400. Hg. von Karin Lichtblau [u.a.]. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2006. Im Folgenden zitiert als Lichtblau: Motif-index of German secular narratives.

abtransportiert,[562] als an das Übersetzen eines Fährmanns im Gottesdienst. Es ist möglich, dass diese eher unangenehme Art des Transports im Diskurshorizont des Verfassers der Legendenfassung A als typisch heldenepisches Riesenmotiv zur Verfügung stand.
Auch im folgenden Dienstverhältnis sind weitere solche eher heldenepisch markierte Versatzstücke zu erkennen. Der Herr des Landes, zu dem sie schließlich gelangen, nimmt Offorus in seinen Dienst. Als Offorus jedoch sieht, wie sich der Herr aus Angst vor dem Teufel bekreuzigt, beschließt Offorus, lieber diesem zu dienen, weil er offensichtlich mächtiger ist. Er kündigt den Dienst auf, doch üble Nachrede folgt ihm vom Gesinde des Herren:

in der burg ward im chain segen
nachgetan von den bueben,
si sprachen, er het mit vngevuegen
uns zelest gewarfen aus
uber die maur' des hetens graus. (‚Chr. A' 550-552)

Der Erzähler greift hier zur Diffamierung der Figur durch das Personal auf weitere groteske, *ungefüege* Riesenmotive zurück. Die Riesenhaftigkeit des werdenden Heiligen scheint es dem Dichter angetan zu haben; „sie sucht er mit derbem Humor zur Geltung zu bringen und scheut dabei vor dem Grotesken nicht zurück,“[563] bemerkt Rosenfeld. Es fallen viele Parallelen zur Rennewartfigur auf. Das Werfen von *bueben* über die Mauer erinnert an das Toben des jungen Rennewart im ‚Willehalm', der einen Küchenjungen an eine Steinsäule wirft, sodass er „wie ein fauler Apfel“ zerplatzt.[564]

da von im kiusche ein teil zesleif:
einen knappen er do begreif
der starke, nit der kranke;
er draet im zeinem swanke
an eine steininge sul,
daz der knappe, als ob er waere vul,
von dem wurfe gar zespranc. (‚Willehalm' 190,11-17)

Rennewarts Wutausbruch wird anschließend diskutiert: König Ludwig hat solches Verhalten an Rennewart noch nie beobachtet, gibt aber zu, dass er ihn besser behandeln würde, wenn er sich taufen ließe (vgl. ‚Willehalm' 191,1-10). Doch gerade diese

---

[562] *[U]nder ir üehsen siu dich twanc;* zitiert nach: Der jüngere Sigenot. Hg. von Clemens A. Schoener. Heidelberg: Winter, 1928 (Germanische Bibliothek III 6); vgl. Str. 4,4; 108,7-13; 110, 1-13; vgl. auch ‚Eckenlied', 12,5-10; vgl. Die Geschichte Thidreks von Bern. Übers. von Fine Erichsen. Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1922 (Thule 22). S. 88.
[563] Rosenfeld: VL ‚Christophorus'. Sp. 1232.
[564] Vgl. Wolfram von Eschenbach: Willehalm. Hg. von Dieter Kartschoke. 3. Aufl. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2003. 190,11-20; im Folgenden ‚Willehalm'; vgl. Lichtblau: Motif-index of German secular narratives. F624.8; Strong man throws opponent into the air [against pillar].

ungezügelte Kraft macht Willehalm auf den jungen Riesen aufmerksam: „The giant's violence, strength and appetite are the very traits that distinguish him as a site of raw potential to the visiting William."[565] Mit Rennewart gemeinsam hat Christophorus zu diesem Zeitpunkt das erste Eintreten in eine christliche Hofgesellschaft als Heide und die übermäßige Größe und Stärke. Durch die gezügelte Kraft und seine Konversion führt Rennewart unter Willehalm die Christen schließlich zum Sieg.[566] Hier und auch an anderen Stellen, die im Laufe der Analyse noch herausgehoben werden, könnte man sich eine Verbindung der Christophoruslegende zum Motivinventar der *chanson de geste* denken.

Als nächstes stellt sich Offorus in den Dienst des Teufels, vor dem der Herr sich fürchtete. Der Teufel überzeugt Offorus von seiner Macht durch die Behauptung: *ich bin ein chunich herlich, / gewaltig vber alle lant* (‚Chr. A' Vv. 582f.). Seine Dominanz untermalt er zusätzlich dadurch, dass er dem Riesen ein passendes Pferd zaubert: *ze hant macht er im ein ros mit chraft, / daz Offerum getragen macht* (‚Chr. A' Vv. 605f.). Nachdem der Teufel jedoch vor einem Kreuz zurückschreckt und es nicht ansehen kann, fragt Offorus nach dem Grund seiner Angst vor der göttlichen Macht und warum der Teufel sie nicht bezwingen kann: *macht du nicht mit deiner chraft / an im werden sighaft?* (‚Chr. A' Vv. 648f.). *Chraft* und *macht* sind wieder die entscheidenden Kriterien: Nachdem der Teufel antwortet: *er ist so machtig ein herre / daz mir sein chrieg ist zu swind* (‚Chr. A' Vv. 653f.), lässt Offorus auch diesen Dienstherren und das eigens erschaffene Pferd zurück. Er will lieber an einem Stab gehen, als auf diesem Pferd zu reiten, genau wie Rennewart: *ich will ze vuoze in den strit* (‚Willehalm' 196,17). Einerseits bietet sich hier eine weitere Parallele der Riesenfiguren, da auch Rennewart Rüstung und Pferd zugunsten seiner Stange ablehnt, andererseits zieht Christophorus nicht in den Krieg, sondern hier erfolgt eine Vorausdeutung auf das spätere Stabwunder (vgl. ‚Chr. A' Vv. 559-664). Er macht sich auf die Suche nach dem Herrn, den der Teufel nicht überwinden kann: Gott.

> Narrativ vollzieht sich somit parallel auf der Handlungsebene und der Ebene des Diskurses ein Prozess der semantischen Verschiebung und der sukzessiven Enthüllung des Ziels der Suche. Christophorus' Weg offenbart in den diversen Stationen, dass der mächtigste Herr dieser Welt Christus ist. Der Sucher-Weg ist final auf die Christusbegegnung ausgerichtet, wobei Christus bereits in den vorhergehenden Episoden in den unterschiedlichen Formen des Kreuzes – einmal als Geste, einmal als Kruzifix – zeichenhaft als der Mächtigste präsent ist: Es ist jeweils das Kreuz, das eine Nachfrage des Christophorus provoziert, die Begrenztheit der Machtansprüche von König und Teufel offenlegt und damit die Suche vorantreibt. Der Stationenweg als Ganzes ist somit nicht seriell, sondern im Sinne aufsteigender

[565] Cohen: Of Giants. S. 168.
[566] Vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 579.

> Machtverhältnisse vertikal organisiert: Die Macht des Königs steht unter der des Teufels (P 346,65), Christus wiederum steht über der Macht des Teufels *vil hoher* (347,74).[567]

Diese Linie aufsteigender Machtverhältnisse endet die Suche mit Christus als höchster Macht.[568] Vor Christus begegnet Offorus einem seiner Vertreter. Er gelangt in der Fassung A und B an einen „sich ins Meer ergiessenden Strom in der Nähe seiner Mündung“,[569] in dessen Nähe ein frommer Einsiedler lebt. Dieser flieht jedoch beim Anblick des Riesen hektisch in seine Klause, wobei ihm ein Krug zerbricht: *er slug vast den rigel fur, / er want der tiefel wer vor der tur* (‚Chr. A‘ Vv. 703f.). Um sein Heil betend lugt er ängstlich aus den Fenstern (vgl. ‚Chr. A‘ Vv. 709f.). Offorus nähert sich ihm jedoch *senftichlichen* (‚Chr. A‘ V. 712) und überzeugt den Verängstigten durch sein zivilisiertes Auftreten davon, ihm gastfreundlich gegenüberzutreten. Der Einsiedler bewirtet den Reisenden mit Wasser und Aschenkuchen, wobei ebenso wie zuvor in der Hütte im Wald eine ganze Monatsration für den Riesen herhalten muss: *hiet der man bald verzert / waz mit got ein manet beschert* (‚Chr. A‘ Vv. 745f.). Diese Menge an Essen reicht allerdings nur, um den Hunger des Riesen teilweise zu befriedigen: *do sich sein hunger ein teil verlie* (‚Chr. A‘ V. 747). Im Folgenden sorgt Gott mit seiner *chraft* (‚Chr. A‘ V. 797) wieder dafür, dass der Riese nicht hungern muss. Durch ein Wunder vermehrt sich das Brot, welches der Einsiedler backt, nachdem Christophorus eingeschlafen ist, zu einer weiteren ganzen Monatsration (vgl. ‚Chr. A‘ Vv. 781-792). Offorus stellt dem Gastgeber wieder die Frage nach dem mächtigsten Herren. Hier ist besonders die Formulierung interessant, derer er sich dabei bedient.

> *‚sagt an, lieber, ist dir nicht chunt,*
> *daz du mir sagst im ganzen grunt,*
> *wellent ein herr wer so mechtig vnd so grozz,*
> *die niemant macht gewesen sein genozz*
> *oder leben mocht auf erde,*
> *in himel oder vnter erde?* (‚Chr. A‘ Vv. 749-754)

Denn zur Beschreibung von Offorus’ Geburt und seiner Statur wird die gleiche Phrase verwendet, die die Macht Jesu umschreibt.

> *do daz chind auf erde erbar,*
> *do was ez so mehtig vnd so grozz,*
> *ein chind bei einem jar sein genozz*
> *macht man nicht haben funden.* (‚Chr. A‘ Vv. 152-155)

---

[567] Dörrich: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. S. 358.
[568] Vgl. ebd.
[569] Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 489.

Jesus Christus und Offorus werden also nicht nur auf Motivebene parallel geführt, wie es Dörrich auch schon für die Gestaltung der Vorgeschichte im Hinblick auf die biblischen Parallelen beobachtet hat, sondern auch auf sprachlicher Ebene. Auch im Gebet des Einsiedlers nach dem Brotwunder werden der Heiland und der Riese mehrmals miteinander gleichgesetzt: So soll Maria ihres Sohnes gedenken (vgl. ‚Chr. A' V. 809); eine durchaus ambivalente Äußerung, da Maria ja an Offorus' Zeugung beteiligt ist. Abschließend äußert der Einsiedler die Bitte: *so sterch in mit deiner chraft, / daz er ler tragen den schaft, / da der himel ane sweben ist* (‚Chr. A' Vv. 811-813). Dies ist ebenfalls eine Vorausdeutung auf das kommende Geschehen und mehrdeutig zu verstehen: So wie Jesus sich für die Menschheit opferte, muss Christophorus nun seine Bürde schultern. *nu seit ir starch vnd auch lanch* (‚Chr. A' V. 834), bemerkt der Einsiedler zum wiedererwachten Offorus; deswegen solle er Gott dienen, indem er Reisende über den Strom trägt.

Bevor Offorus jedoch am nächsten Tag die Reise zu jenem Strom antritt, muss erst noch ein Aschenbrot verzehrt werden.

> *der einsidel trug im pald her*
> *einen zelten prât, daz was sein ger.*
> *mit solichem er sich da her nach ernert.*
> *so sein ezzen hat ein end,*
> *Offorus sprach* […] (‚Chr. A' Vv. 868-878)

Hier zeigt sich wieder der Humor, mit dem der Erzähler Offorus' Nahrungsaufnahme beschreibt, indem er diese Details immer wieder betont. Der Appetit des Riesen Christophorus wird wiederum in den Vordergrund gestellt. Das Werk bleibt in dieser Hinsicht „mit […] Lust am unbekümmerten Fabulieren und freien Kombinieren"[570] einzigartig. Während die Gefräßigkeit als Merkmal der Riesen im Spätmittelalter z. B. bei Rabelais' ‚Gargantua et Pantagruel' ihren grotesken Höhepunkt erreicht, ist das ständige Essen im ‚Christophorus A' jedoch nicht maßlos und unkultiviert, sondern sogar von höchster Instanz abgesegnet. Gott sorgt dafür, dass Offorus immer genügend Nahrung vorfindet, und dies wird nicht negativ gewertet. Er ist eben groß, daher braucht er große Mengen Brot. Da auch seine Größe eine göttliche Funktion erlangen wird, wird die exorbitante Nahrungsaufnahme auch zwangsweise im Kontext des Heiligen unproblematisch und nicht etwa als maßlos oder gar als *gula* gewertet. Durch die wiederholte Unterbrechung des Narrativs durch die Schilderung der Imbisse entsteht ein

[570] Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 482.

komischer Effekt. Hier könnte man ebenfalls eine weitere Parallele zur Rennewartfigur sehen: Beide Figuren zeichnen sich durch ihren überdurchschnittlichen Appetit aus. Rennewart stopft sich bei jeder Gelegenheit voll:

> *er verschoup also der wangen want*
> *mit spise die er vor im da vant,*
> *daz ez drin niht dorfte snien.*
> *ez enheten zehn bien*
> *zu den napfen niht so vil gesogen,*
> *mich enhaben die aventiure betrogen.* (‚Willehalm' 275,1-6)

Die übermäßige Nahrungsaufnahme ist keine Folie, die aus anderen Diskurshorizonten so ohne weiteres bekannt ist. Vereinzelt findet sich Anthropophagie in der späten Heldenepik, etwa im ‚Ortnit' oder im ‚Wunderer'.[571] In der Heldenepik wird allerdings nicht explizit die Dringlichkeit der ständigen Nahrungsaufnahme betont, dies wird dort zugunsten der ausführlichen Schilderungen des Kampfgeschehens ausgeblendet. Insofern kommt als Vorlage für die Nahrungsaufnahme Christophorus' auch im Hinblick auf die weiteren Parallelen der Figuren vor allem Rennewart in Frage.

Eindeutig heldenepisch markiert ist jedoch die erste Handlung Offorus' bei der Ankunft am Ufer des Stroms:

> *do er nu dar zu cham,*
> *Offorus eines paums stam*
> *zucht von der erde auf,*
> *die este er pald abestrouf* (‚Chr. A' V. 893-896)

Wie Rosenfeld schon passend bemerkt hat: „Das Bäumeausreissen gehört ja gerade zum Wesen des Riesen."[572] Typischerweise gehört der Baum oder die Stange als Waffe zur Riesenfigur, die als weniger zivilisierte Waffe als das Schwert dem Baum und somit der Wildnis nahesteht.[573] Im ‚Eckenlied' reißen die weiblichen Verwandten kurzerhand im Zorn Bäume aus, um Dietrich beikommen zu können. Die Stange ist also als Riesenattribut eindeutig. Doch in der Christophoruslegende wird die Stange nicht zum Totschlagen, sondern als Hilfsmittel verwendet, um den Strom ausloten und später auch

---

[571] Vgl. Ahrendt: Der Riese in der mittelhochdeutschen Epik. S. 77, 81.

[572] Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 493. Der Motivindex gibt ihm Recht; vgl. Lichtblau: Motif-index of German secular narratives F321.2.

[573] „Die Stange bzw. die Keule ist eine der primitivsten Waffenarten, die für Riesen als wilde Wesen geeignet ist und sie von dieser Seite charakterisiert. Im Unterschied zu ihnen kämpfen ihre menschlichen Gegner fast immer mit Schwertern, Speeren und sogar mit Turnierlanzen gegen sie. Der Kampf zwischen einem Helden und einem Riesen ist also ein Konflikt zwischen der menschlichen Kultur (auch Waffen- oder Kampfkultur) und der brutalen, wilden Kraft der Riesen andererseits." (Tarantul: Elfen, Zwerge und Riesen. S. 243). Diese Dichotomie kann so zwar nicht aufrechterhalten werden, da auch Riesen mit diesen Waffen kämpfen, aber die Verbindung zwischen Baum und Stange leuchtet ein.

mit *gewalt* (‚Chr. A' V. 907) hindurchwaten zu können. Diesmal trägt er die Reisenden auch ordnungsgemäß auf den Schultern, und zwar *gewaltichlich* (‚Chr. A' V. 911) zwei Menschen auf jeder. In der folgenden Analyse der Fassung B wird die Signifikanz des Stabes noch einmal separat aufgegriffen.

Eines Tages hört Offorus die Stimme eines sieben Jahre alten Kindes und watet zweimal erfolglos über das Wasser, ohne es aber sehen zu können. Doch beim dritten Mal wird er fündig, kniet nieder und nimmt das Kind auf den Arm. Das Kind ist Jesus Christus, der nun davon überzeugt ist, dass Offorus die göttliche Prüfung bestanden hat und ihm vollends dient (vgl. ‚Chr. A' V. 1049). Der Riese trägt das Kind über den Strom, beschwert sich währenddessen jedoch, dass seine Kraft nicht ausgelastet sei: *ez ist ein scham, / daz ich dich einez tragen sol, / wern deiner hundert ich trueg sie wol* (‚Chr. A' Vv. 1068-1070). Diese Äußerung erinnert an die Reizreden, die Riesen in der mittelhochdeutschen Literatur vor dem Kampf von sich geben, um die Helden zu diminuieren. Doch trotz seiner Prahlerei wird die Last plötzlich schwer wie Himmel und Erde und bereitet Offorus große Schmerzen, denn selbst der stärkste Riese wird von Gottes Macht niedergedrückt.[574] Am Ufer stehend sieht der Einsiedler Engel über Offorus und dem Kind schweben und bemerkt: ‚*gotes kreft die sind / mit gewalt komen zu Offoro*' (‚Chr. A' V. 1086). Als die Treue des zu Prüfenden gewährleistet ist, bewirkt Gott mehrere Wunder: Das Wasser weicht vor Offorus' Füßen. Es erfolgt die Taufe durch die Meeresflut und die Umbenennung von Offorus in Christ-Offorus: *gib ich dir meinen nam zu dem deinen hin, / daz du solt gewalteclich / mit mir besitzen das himelrich* (‚Chr. A' Vv. 1110-1113). Die Namenskoinzidenz bezeichnet Hammer als Umschlagspunkt zur Heiligkeit: „Die unmittelbare Teilhabe am Göttlichen, am Heiligen wird kenntlich gemacht über die Zusammenführung der beiden Namen Offorus und Christus, so dass Signifikat und Signifikant an dieser Stelle zusammenfallen."[575] Dies zeigt sich auch in der Anbetungsgeste des Einsiedlers.[576] Es folgt das Stabwunder: *die rueten, die er do trug, / die was grozz vnd vngefug, / die ward im grüenend in der hand* (‚Chr. A' Vv. 1117-1119). *[V]ngefug* (‚Chr. A' V. 1118) ist ein geläufiges Adjektiv für Riesenhaftigkeit. Nachdem Jesus verschwunden ist und *sant Christoff*, wie die Namensform im Folgenden lautet, am anderen Ufer ankommt, klärt ihn der Einsiedler darüber auf, wen er soeben

[574] Vgl. Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 398.
[575] Ebd. S. 399.
[576] Vgl. ebd. S. 399; vgl. ‚Chr. A' 1132.

über den Strom getragen hat. Vor Freude über seinen Dienst verweigert Christoff sogar das Essen.

> *do wart im pracht vil snell*
> *ein ascherzelt vnd ein wazzerchrug.*
> *des enpaiz er mit gefug,*
> *wann er vor vreuden nicht geezzen macht*. (‚Chr. A' Vv. 1152-155)

Wenn er damals im Orient am Hof seines heidnischen Vaters noch vor Trübsinn über die Abwesenheit eines solchen Dienstes das Essen verschmähte (vgl. ‚Chr. A' 290-293), so verweigert der frisch Getaufte, der Dienst am höchsten Herren Gott geleistet hat, nun aus schierer ekstatischer Freude das Essen. Sein Gemütszustand hat sich also radikal gewandelt. Extreme Emotionen, die mit seiner (un)erfüllten Prädestination zusammenhängen, durchbrechen den riesisch markierten Modus der übermäßigen Nahrungsaufnahme. Auch legt er nach der Taufe die Verfallenheit seiner ehemals heidnischen Existenz und die Weltlichkeit ab, dies spiegelt sich ebenfalls in dieser Andeutung von Askese. Seine Exorbitanz hat nun den Zweck erfüllt, die sie von vornherein in der Fassung A bedingte: Gott zu dienen.
Doch durch göttliche Fügung trocknet der Strom nun aus, und Christoff muss einen neuen Weg finden, dem mächtigsten Herren zu dienen. Der Einsiedler weist ihn an, als *cemphe* (‚Chr. A' V. 1183) in eine Stadt zu gehen, in der Christen aufgrund ihres Glaubens verfolgt und getötet werden. Bei seiner Ankunft in dieser in A namenlosen Stadt affiziert seine Gestalt die heidnische Bevölkerung aufs Heftigste:

> *in die stat er also zoch,*
> *daz volch allez vor im vloch.*
> *do erschullen vor dem haiden die mer,*
> *wie ein grozze man chomen wer,*
> *der wer so chreftliclich grozz,*
> *daz niemant het gesehen sein genozz.*
> *ditz nam den haiden wunder* (‚Chr. A' Vv. 1213-1219)

Wieder wird die Formel *grozz / genozz* verwendet, die sowohl Jesu als auch Christophorus' Macht umschreibt. Seine Größe und seine Kraft verursachen Angst und *wunder* (‚Chr. A' V. 1219). Ähnlich wie der Einsiedler es tat, fliehen die Menschen vor ihm. Dies ist genau der Effekt, den Offorus sich von seinem zukünftigen Herrn erwünscht hat, und warum jeder, der sich vor dem Kreuz fürchtete, seines Dienstes als unwürdig erachtet wurde. Nun ist er nicht nur ein ohnehin schon furchterregender Riese, sondern ein im göttlichen Auftrag Furcht erregender Riese: Er erfüllt seine prädestinierte Funktion in der Verbreitung des Wortes Gottes. Mit der Äußerung seiner Absicht, den Christen in dieser Stadt zu dienen, erzürnt er den (in A ebenfalls namenlosen) König der Heiden.

Während er unter einem Scheunendach schläft, schaffen die Heiden Seile herbei, um ihn zu überwältigen:

> *daz man grozze seil prechte*
> *vnd im die vmb legt rechte*
> *vnd mit rossen zesamen zog,*
> *da mit man sein vngefug*
> *macht gebrechen mit gewalt.* (‚Chr. A' Vv. 1249-1253)

In einer liliputanisch anmutenden nächtlichen Aktion wird Christophorus gefesselt. Die Stadtbevölkerung benötigt dazu *so vil sail vnd auch strich, / si macht ein wagen nicht haben getragen* (‚Chr. A' Vv. 1258f.), mit denen sie ihn von Kopf bis Fuß einfangen. Den so gefesselten Schlafenden wollen die Heiden mit Pferden abtransportieren, doch er erwacht und bietet ein Spektakel riesenhafter Gewalt:

> *aus dem slaf er do fuer,*
> *do zerprest manich snuer;*
> *daz tet er so mit grozzem grim,*
> *daz maniger vor seiner stim*
> *vnd vor seinem aufvarn ercham,*
> *daz er des lebens nicht mehr gewan.*
> *der waren vierzig oder mer,*
> *die da erstarben an alle wer.* (‚Chr. A' Vv. 1280-1288)

Durch sein zorniges Auffahren und seine gewaltige Stimme verlieren über vierzig Heiden das Leben. Der Erzähler gestaltet auch dieses Ereignis mit typisch riesischem Zorn[577] (*grozzem grim*). In der Fassung B wird nur relativ unspektakulär beschrieben, wie Christophorus sich freiwillig *binden und vahen* (‚Chr. B' V. 1220) lässt, nachdem er den König Dagnus gesehen hat. Andere Vorkommnisse in der mittelhochdeutschen Literatur, bei denen ein Riese gefesselt bzw. in Ketten gelegt wird, sind Witold im ‚König Rother'[578] und der antik inspirierte gefesselte Riese in der ‚Crône' Heinrichs von dem Türlin (vgl. Kapitel 3.4). Wenn man nach Einflüssen fragen mag, kommt wohl am ehesten das Brautwerbungsepos in Frage, in welchem der entfesselte Witold schreckliche Verwüstung anrichtet. Doch abgesehen von diesem riesenhaften Ausbruch direkt nach dem Erwachen kennzeichnet sich diese Stelle durch das hervorstechende Motiv des Gewaltverzichts. „Christophorus lässt sich trotz seiner Riesenkräfte widerstandslos

---

[577] Vgl. van Beek, Lena: Rächende Riesen in der aventiurehaften Dietrichepik. In: Riesen: Entwürfe und Deutungen des Außer/Menschlichen in mittelalterlicher Literatur. Hg. von Ronny F. Schulz und Silke Winst [im Druck].

[578] Vgl. König Rother. Mittelhochdeutscher Text und neuhochdeutsche Übersetzung von Peter K. Stein. Hg. von Ingrid Bennewitz. Stuttgart: Reclam, 2000. Vv. 778-773; vgl. Boyer: The chained one. An analysis of the giant Witold in ‚König Rother'; vgl. Freienhofer: Tabuisierung von Zorn als Herrscherhandeln im ‚König Rother'.

festnehmen.“[579] Willenlos liegt er da und lässt sich misshandeln: *Sant Christoffer der lag still, / als ein lempel mit will / an allez geschrei leidet not* (‚Chr. A‘ Vv. 1303-1305). Auf symbolischer Ebene wird der Übergang vom erzählerisch ausgestalteten Riesen zum Märtyrer schon angedeutet.

> *sant Christoffer der selig werd,*
> *der het weder mezzer noch swert,*
> *nur ein starche ruet*
> *die lag bei dem rainen guet,*
> *als sein stap pei dem wazzer.* (‚Chr. A‘ Vv. 1361-1265)

Der Erzähler betont, dass Christoffer keine Waffen hat, um sich losschneiden zu können. Die riesentypische Stange hat in ihrer sonstigen potentiellen Funktion als Waffe ausgedient. Sie liegt während des kurzen Gewaltausbruchs nutzlos neben ihm und kann gegen die Fesselung nichts ausrichten. Nach Riesenart müssten eigentlich alle sterben, aber das Motiv des Wütens wie durch Witold oder auch Rennewart wird hier nur angedeutet. Das Wasser, bei dessen Überquerung die Stange half, wurde als Schwelle betrachtet, als ein Übergang zwischen Diesseits und Jenseits.[580] Auch beim Übergang des Heiligen ins nächste Leben stützt ihn die Stange symbolisch *als sein stap pei dem wazzer* (‚Chr. A‘ V. 1265). Im Erzählschema der Legende beginnt nun der ältere Passioteil, und der jüngere Teil der Christusträgerlegende ist bereits abgeschlossen. Doch die riesenhaften und heiligen Züge des Christusträgers kodieren die Stange in diesem Moment des Übergangs doppelt. Sowohl das Christusträgermotiv als auch das Riesenhafte stehen im Verlauf des folgenden Martyriums nicht mehr im Zentrum des Interesses. „Die Riesenhaftigkeit des Protagonisten wird anfänglich herausgestellt, wobei sie im weiteren Verlauf der Legende vom gängigen Konzept des Märtyrers ‚überlagert‘ wird.“[581] Christophorus’ eigene Stärke spielt keine Rolle mehr, nur die Stärke des Nächsthöheren ist noch relevant, denn der Beistand des Heiligen Geistes bewahrt ihn vor Schmerzen und führt ihn ins ewige Leben. Die Folter in Form von Feuer, Spießen, Pfeilen und Amputation erfährt er gattungsgemäß schmerzfrei. So, wie ihn der Heilige Geist bei der Überquerung des Wassers unterstützte, so wird er ihn auch in der folgenden Passio beim Übergang ins nächste Leben begleiten, doch nicht ohne schwere Prüfung. Von diesem Punkt der Erzählung an ist der Märtyrer aufs Martyrium reduziert, bis Christophorus betet und abschließend von einer Schar von Engeln in den Himmel geleitet

[579] Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 400.
[580] Vgl. Berger: Der große Heilige. S. 179.
[581] Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 406.

wird. Im älteren Passioteil ist die Faszination, mit der der Erzähler die Details seiner Riesenhaftigkeit ausgestaltet, gedämpft: Sie spielt angesichts des Martyriums keine Rolle mehr.

Nachdem nun gemeinsam mit Christophorus der Weg vom Heiden bis zum Märtyrer beschritten wurde, werden die Ergebnisse der Analyse der Fassung A verdichtet, bevor die Fassungen B und C vergleichend ins Auge gefasst werden.

Seine körperliche Exorbitanz zeichnet den Protagonisten im Modus der Heldenepik von Geburt an aus. In der Ausgestaltung seiner Prädestination als Diener Gottes bedient der Text sich nicht nur biblischer und legendarischer, sondern vor allem auch epischer Topik. Offorus möchte seinen Dienst nur jemandem anbieten, der sein eigenes Kontingent von Macht und Kraft überragt. Das Dienstmotiv eröffnet Referenzmöglichkeiten zur Motivation des Auszugs in der höfischen Literatur; mögliche Verweise erfolgen u.a. auf den ‚Parzival' und ‚Erec', wie Szövérffy und Dörrich bemerkten. Zudem sind weitere heldenepisch markierte Versatzstücke als Einsprengsel zu erkennen. Möglicherweise aus dieser Diskursordnung entlehnte Motive sind der Unberittenheitstopos und die Laufgeschwindigkeit, wie sie z. B. das ‚Eckenlied' kennt, oder das heldenepisch-unzivilisierte Tragen der „Passagiere" unter der Achsel. Mit Ähnlichkeiten zur Darstellung der Figur des Rennewart in den *chansons de geste* eröffnet sich allgemein die höfische Literatur des Mittelalters als Motivfundus, auf den der Verfasser der Legende A zurückgreift, um die Riesenhaftigkeit des Heiligen eigenwillig durch groteske Elemente anzureichern.

Der Stationenweg des Offorus ist durch vertikal aufsteigende Machtverhältnisse organisiert und seine Suche endet mit Christus als dem Höhepunkt der Macht. Sowohl Christus als auch Christophorus haben den gleichen Effekt auf die in der Machthierarchie unter ihnen Stehenden: Ihr Anblick bzw. ihre Präsenz löst Furcht aus. Die Jagdgesellschaft, der Einsiedler und die Heiden erstarren beim Anblick Christophorus' vor Furcht, ebenso wie der König sich aus Furcht vor dem Teufel bekreuzigt und der Teufel vor dem Kreuz flieht. Durch die Angst der vorhergehenden Stationenvertreter ist Gott als höchste Macht bereits präsent, und auch Christophorus operiert in diesem Modus von *maht* und *vorhte*. Größe und Kraft verursachen Furcht und Ehrfurcht. Jesus Christus und Offorus werden nicht nur auf dieser Motivebene parallel geführt, sondern auch auf sprachlicher Ebene. Wiederholt wird die Formel *grozz / genozz* verwendet, die sowohl

Jesu als auch Christophorus' Macht umschreibt. Es erfolgt sowohl auf sprachlicher als auch auf topischer Ebene eine *imitatio Christi*.

Die Faszination für die gigantischen Mengen an Nahrung, die der werdende Heilige konsumiert, durchzieht den Text merklich. Das Maß kann die gefährliche Grenze der christlichen und höfischen *mâze* nicht überschreiten, da auch dieser Zug der Exorbitanz von vornherein göttlich kodiert wird. Offorus ist durch göttliche Prädestination so groß gewachsen, und göttliche Prädestination ermöglicht es ihm auch, seinen Weg in der Legende mit vollem Magen beschreiten zu können, da durch wunderliche Fügungen immer genügend Nahrung zur Verfügung steht. Dass der Erzähler der Fassung A jedoch geradezu an jeder möglichen Stelle dieses Detail betont, kann als komischer Effekt wahrgenommen werden.[582]

Die Komik der Christophorusfigur wird vor allem durch die zahlreichen Parallelen zur Rennewartfigur gestärkt. Beide Riesen befinden sich im Exil, beide sind ursprünglich Heiden, bis sie in den Dienst eines höheren Herren treten und zum Christentum konvertieren. Beide Figuren sind starke Riesen, die ihre Kraft auf der Seite des Christentums gegen die Heiden anwenden – wenn auch bei Christophorus das Gewaltpotential nie voll ausbricht, beim tobenden Rennewart mit der Stange hingegen schon. Beide Figuren werden wegen ihrer *otherness* vom jeweiligen Burgpersonal gemobbt. Sie zeichnen sich ferner durch ihre Unberittenheit[583] und ihren überdurchschnittlichen Appetit aus. Rennewarts Possen merkt man immer wieder die „Lust an der grotesk-komischen Inszenierung des Körpers"[584] an: Cohen hat im Hinblick auf den Humor der Vorlage ‚Aliscans' bereits angemerkt: „Aliscans brims with physical humor that invites the audience to laugh at the ridiculous coporeality of the giant […]."[585]

Im Verlauf des ‚Christophorus A' werden Macht und Größe und das Verzehren unmäßiger Mengen von Nahrung vom Verfasser immer wieder als prominente Eigenschaften der Figur herausgestellt. Die übermäßige Nahrungsaufnahme ist ein einzigartiger Zug der Fassung ‚Christophorus A'. Im Zusammenhang mit extremen

---

[582] Rosenfeld bemerkt über ‚Chr A': „Dabei hat es dem Dichter vor allem die Riesenhaftigkeit des werdenden Heiligen angetan; sie sucht er mit derbem Humor zur Geltung zu bringen und scheut dabei vor dem Grotesken nicht zurück, vor allem, wenn er immer von neuem seine gewaltige Esslußt schildert oder wenn er vor Schreck über den Schall seiner Stimme gleich 40 Kriegsleute das Leben einbüßen lässt." (Rosenfeld: VL ‚Christophorus'. Sp. 1232).

[583] Vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 585.

[584] Ebd. S. 571.

[585] Cohen: Of Giants. S. 169f.

Emotionen, die mit seiner erfüllten Prädestination zusammenhängen, wird der riesische Modus der übermäßigen Nahrungsaufnahme unterbrochen, um besondere Ereignisse auszuzeichnen. Mit der Hypothese, dass Rennewart als Inspiration für die riesischen Züge Christophorus' in A gedient haben könnte, wird diese Gefräßigkeit nicht nur als lustig, sondern auch als funktional inszeniert, um die Prädestination Christophorus' zu bekräftigen. Auch diese Motive gab es also schon vor Rabelais' gefräßigen Riesen: „Rabelais before Rabelais: comic giants clearly existed before Gargantua et Pantagruel [and] delight audiences with their somatic antics and playful indulgence."[586]

Im Moment des Übergangs vom Christusträger- zum Passioteil wird die Stange als ungenutzte, potentiell tödliche riesenhafte Waffe und als Wunderzeichen doppelt kodiert. Nach einem kurzen Aufbäumen in seinen Fesseln, bei dem der wütende Riese Witold der Brautwerbungsepik als Folie gedient haben könnte, ergibt sich Christophorus in sein Schicksal. Im Moment des Verzichts auf Gewalt und Gegenwehr und der Ergebung in das göttliche Schicksal wird der Heiland noch gewaltiger als jeder Riese oder Held und erlöst die Welt (vgl. Kapitel 2.2). In der *imitatio Christi* wird der gewaltige Christophorus zu Tode gefoltert. Im Passioteil spielt die Ausgestaltung Christophorus' als Riesenfigur, die, wie gezeigt wurde, im ersten Teil der Legende deutlicher ausgeprägt ist, jedoch keine Rolle mehr.

5.3. Aspekte des Riesenhaften in den Fassungen B und C

Nachdem der Weg des Heiligen Christophorus anhand der Fassung A linear beschritten wurde, sollen nun unabhängig vom Handlungsverlauf einige Details der anderen Fassungen B und C ergänzt werden, die im Hinblick auf die Analyse der Eingänge von zeitgenössischen Riesendiskursen in die Legende relevant sind. Die Analyse konzentriert sich auf das Unberittenheitstopos und Christophorus' ambivalenten Status als Riese oder als Mensch. In Anknüpfung an die Ergebnisse der Untersuchung von A wird auf die Furcht eingegangen, welche Christophorus auch in B auslöst. Ferner erfolgt eine genaue Betrachtung der Ambivalenz als Kippphänomen der Heiligkeit anhand des Stabes. Im folgenden Fazit wird die Riesenhaftigkeit Christophorus' unter Rückgriff auf das von Wolfgang Lipp geprägte Begriffspaar Stigma und Charisma als Ausdruck von (göttlicher) Gewalt beschrieben.

---

[586] Cohen: Of Giants. S. 170.

Doch zunächst folgen einige Daten zur Fassung B der Christophoruslegende. Rosenfeld vermutet als Verfasser der Fassung B, die er auf das beginnende 13. Jahrhundert datiert, einen Geistlichen, der mit höfischer Dichtung vertraut war.[587] Szövérffy dagegen wendet ein, dass die ausufernden religiös-theologischen Ausführungen in B ebenso gut aus der Kenntnis von Wolframs ‚Parzival' stammen könnten und dass es sich nicht zwingend um einen Geistlichen handeln muss.[588] Feistner argumentiert wiederum für einen Geistlichen als Verfasser, vielleicht ein Dominikaner, da im Werk religiöse Lehren dominieren.[589] Die Fassung B „geht eigene Wege" und weist ebenfalls eine „starke Neigung zu selbstständiger bereichernder Ausgestaltung"[590] auf, wenn auch mit anderem Schwerpunkten als A. Die Differenz zeigt sich auch an der quantitativen Gewichtung; A verwendet 1200 Verse für die Vorgeschichte gegenüber 430 Versen für das Martyrium im Schnelldurchlauf, B gibt beiden Teilen etwa gleich viel Raum.[591] Einerseits erfindet die Fassung B neue Motive und führt neue Personen in die Handlung ein; so spielt die Frau des Heidenkönigs eine beratende Rolle[592] und die Fassung weist mit Details wie beispielsweise *des küneges wurmgarte* „viele kleine Züge von Ausschmückung"[593] auf. Andererseits legt B einen Schwerpunkt auf christliche Didaxe. Feistner fokussiert sich auf die Interpretation der Legende als religionspädagogisches Propädeutikum für höfische Laien.[594] Der ‚Christophorus B' sei, so Feistner, ein für ein höfisches Publikum konzipiertes „pädagogisches Kabinettstück".[595] In diesem Zusammenhang stellt sie die These auf, dass Christophorus als Identifikationsfigur für das gleichfalls lernende Laienpublikum[596] dient, der in Frage- und Antwortgesprächen in drei Einheiten christliche Lehren vermittelt werden: Die Trinitätslehre des Teufels, die Einführung des Einsiedlers in gottgefälliges Leben, und schließlich die Verkündung des Gelernten gegenüber den Heiden.[597]

> Der ungeschlachte Riese Christophorus weiß ja im Unterschied zu den meisten anderen Heiligen zunächst selbst noch nichts von Gott und ist daher die ideale Projektionsfigur für

[587] Vgl. Rosenfeld: VL ‚Christophorus'. Sp. 1231.
[588] Vgl. Szövérffy: Die Verhöfischung der mittelalterlichen Legende. S. 80.
[589] Vgl. Feistner: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende. S. 129.
[590] Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 480.
[591] Vgl. Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 400.
[592] Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 480.
[593] Ebd. S. 478.
[594] Vgl. Feistner: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende. S. 125.
[595] Ebd. S. 133.
[596] Vgl. ebd. S. 131.
[597] Vgl. ebd. S. 132.

eine auf Einfachheit, Bildhaftigkeit und Verständlichkeit zielende religiöse Belehrung.[598]

Feistner ist zuzustimmen, was den in der Legende dargestellten Lernprozess der Figur und der Rezipierenden angeht. Doch die Funktion der Riesenhaftigkeit des Heiligen beschränkt sich nicht nur auf diese Einfalt als ungeschlachter Riese im didaktischen ‚Christophorus B', sondern weist verschiedene Nuancen auf, die bisher noch nicht untersucht worden sind.

B hat im Gegensatz zu A keine Vorgeschichte und die Handlung geht gleich mit der Suche nach dem größten Herrscher auf Erden *in medias res*. Das Streben nach sozialer Höhe wird mit der körperlichen Größe des Protagonisten parallelisiert:[599] *wand er strebte nâch der hoehe gar. / sîn lîp was hôch, sîn muot was sam* (‚Chr. B' Vv. 150f.). „Das traditionelle Syntagma ‚König – Teufel – Einsiedler – Christus' wird immens erweitert",[600] indem die erste Station des Königs in weitere fünf Stationen entsprechend dem Aufstiegsmodell der Lehnspyramide aufgegliedert wird.[601] Auf dem Weg zum Kaiser nach Palermo bedauert der Erzähler die Unberittenheit Offerus'[602] und zählt in diesem Zuge verschiedene Transportmodi von Riesen auf.

> *er enhete doch helfandes niht,*
> *ich waen ze gân im dar geschiht;*
> *in enmoht kein ros getragen,*
> *weder olbent noch der wagen* (‚Chr. B' 157-160)

Diese alternativen Reisemittel erinnern an andere Riesen, die sich auf diese Art und Weise fortbewegen. Im ‚Daniel' reitet der Botenriese König Maturs auf einem Kamel (*er reit mit blôzen henden / uf einer grôzen olbenden, / diu getruoc in doch vil kûme* (‚Daniel' Vv. 427-429)),[603] im ‚Orendel' bewegt sich Mentwin auf einem Elefanten fort,[604] und im ‚Reinfrid' wird ein ‚kleiner' Riesenprinz auf einem Wagen gefahren.[605] Der Logik nach

---

[598] Ebd. S. 125.
[599] Vgl. Dörrich: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. S. 362.
[600] Ebd. S. 362.
[601] Vgl. ebd. S. 362.
[602] Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 487.
[603] Zitiert nach: ‚Daniel von dem blühenden Tal'. Hg. u. übers. von Michael Resler. Cambridge: Brewer, 2003 (Arthurian Archives IX). Im Folgenden ‚Daniel'.
[604] Vgl.: *ich wil ez uch nemelichen sagen, / in mohte kein ros nie gedragen: / daz sin ros solte sin, / daz sal uch wol werden schin, / daz was ein helfant junge, / der ginc so wol zu sprunge*. Zitiert nach: Orendel. Hg. von Hans Steinger. Tübingen: Niemeyer, 1935 (ATB 36). Vv. 1211-1216. Im Folgenden zitiert als ‚Orendel'; vgl. auch Boyer, Tina: *nun weiz ich nit warumb ich her solte*. Observations on the role of giants in ‚Orendel'. In: Ain güt geboren edel man. A Festschrift for Winder McConnell on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday. Hg. von Gary C. Shockey, Gail E. Finney and Clifford A. Bernd. Göppingen: Kümmerle Verlag, 2011 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 757). S. 38-71. S. 85.
[605] Vgl. ‚Reinfrid' Vv. 25816-25818.

sind natürlich auch unabhängig von den möglichen Verbindungen zu diesen Texten der Elefant oder das Kamel als für Riesen geeignete Reittiere denkbar, da sie groß genug sind, um Riesen zu transportieren, ebenso wie das Ziehen auf dem Wagen. Andererseits sind diese Angaben doch sehr spezifisch und eine Verbindung zu den Texten und ihrem Fundus an Riesenmotiven durchaus denkbar.

In A zaubert der Teufel ein magisches Pferd herbei, das Christophorus tragen kann (vgl. ‚Chr. A' Vv. 695f.), „[…] in C dagegen verschafft sich der Held vor seinem Auszug das *groeste roz, daz er fant* (V. 14) und wird dann ausdrücklich mehrfach als zu Pferde geschildert (V. 16, 37, 53, 119, 125, 144, 212, 335)."[606] Mit dem Verkauf von Rüstung und Pferd ist in C ein Identitätswechsel verknüpft: „Aus dem gewalttätigen Heros ist ein dienender Asket geworden."[607] In C wird zwar seine ungewöhnliche Größe erwähnt, sie bildet aber kein merkliches Faszinationsmoment. Die Riesenhaftigkeit des Heiligen ist kaum auffällig und erfährt keine spezifischen Ausgestaltungen wie in A. In A und B jedoch wird die Unberittenheit von Rosenfeld mit Hinblick auf eine gemeinsame Quelle folgendermaßen kommentiert:

> Wie hier in C wohl das ritterliche Milieu sich auswirkt, so in A und B die Riesenvorstellung, und es gehört der oben erwähnte Zug [die Unberittenheit, Anm. d. V.] so sehr zum Charakteristikum des Riesen in mhd. Epik, dass keineswegs ein Zusammenhang zwischen beiden Stellen vorzuliegen braucht.[608]

A und B scheinen in diesem Punkt unabhängig voneinander zu operieren. Abgesehen davon, dass die Unberittenheit einen generellen Topos des Riesenhaften darstellt und sicher Eingang in das populäre Motivinventar desselben gefunden hat, sind die Angaben der alternativen, für Riesen geeignete Transportmodi jedoch so spezifisch, dass man sich intertextuelle Bezüge für diese Motive vorstellen kann.

Nachdem auch der Papst die Ansprüche Offerus' nicht erfüllen kann, wird Offerus vom Teufel, der sich in B als versierter Didaktiker entpuppt, in die Lehre des Christentums eingeführt.[609] Der Teufel bricht in einen langen Exkurs über die Kraft und Allmacht des Schöpfers aus und erklärt Offerus mithilfe von Tüchern und Spiegeln die Trinität. Doch wegen seines Bekenntnisses *jâ vorhte ich einen, heizt Jesus* (‚Chr. B' V. 295) beschließt

---

[606] Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 487. Die Darstellung des Christophorus auf einem Pferd auf einem Kupferstich des Meisters I.A.M. Ende des 15. Jahrhunderts ist eine singuläre ikonographische Besonderheit: „Die zeitgenössische Literatur des Rittertums beeinflußt die Ausgestaltung der Legende." (Benker: Christophorus. S. 83f.).

[607] Dörrich: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. S. 362.

[608] Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 487.

[609] Vgl. Dörrich: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. S. 363.

Offerus *Ich muoz vorhten got* (‚Chr. B' V. 455) und verlässt ihn auf der Suche nach der nächsthöheren Gewaltinstanz. Eine weitere Schlüsselstelle über die Vorstellung Christophorus' als Riese findet sich in der Fassung B in der folgenden Begegnung mit dem Einsiedler. Auch in dieser Fassung erfüllt der Anblick Offerus' den Einsiedler mit Furcht:

dô in der wîse erste ersach,
dô erkam er daz er niht ensprach.
er vorhte er wære ungehiure,
dâ von wart im vröude tiure.
dô vragte der michel doch gevüege
wie er aleine sich betrüege.
[…]
dô antwurt im der reine gewære
er sprach: es nert mich mein schephære. (‚Chr. B' Vv. 479-486)

Der Einsiedler will nicht mit Offerus kommunizieren, da er ihn nicht als menschlich wahrnimmt. Trotz seines geradezu riesisch-antithetischen *gevuoc* adressiert ihn der Einsiedler: *var enwec, ob du ungehiure bist* (‚Chr. B' V. 491). Die Antwort Offerus' ist verblüffend und klärt innerhalb dieser Legendenfassung eine ontologische Frage.

‚guot man, dû solt dir vorhten niht.
swie lanc gewachsen man mich siht,
ich bin ein mensche sunder spot
und will nâch râte dienen got.' (‚Chr. B' Vv. 493-496)

Offerus erklärt, trotz seiner Größe ein Mensch zu sein und somit nicht in die Kategorie *ungehiure* zu fallen, in die der Einsiedler ihn aufgrund seines Äußeren umgehend klassifiziert hat. Die ungeheure Größe und die *otherness* Offerus' verursacht auch in dieser Fassung genau denselben Effekt, den Gott bei den schwächeren Machtinhabern auslöst: *vorhte*. Nachdem der Einsiedler seinen Schrecken überwunden hat, unterzieht er Offerus weiterer christlicher Didaxe über die Zehn Gebote, den Sündenfall, Maria und Jesus im Schnelldurchlauf, in der man die umfassende theologische Bildung des Verfassers klar erkennt und die Rosenfeld dazu geführt hat, ihn im geistlichen Kontext ansiedeln zu wollen. Nach dieser Unterweisung nimmt Offerus, *der lange man* (‚Chr. B' V. 344), den Fährdienst auf. Die Monstrosität Offerus' wird an dieser Stelle eingegrenzt: *Offerus was ein rise, / und liebte doch jene und dise* (‚Chr. B Vv. 756f.). Obwohl er groß ist, ist er fähig zu lieben und Gott zu dienen, indem er Reisende über den Strom setzt.
Es spricht sich herum, dass *ein man sô grôz und sô lanc* (‚Chr. B' V. 781) Menschen übers Wasser trägt. Offerus beruhigt die Passagiere: *ich entuon iu keinen ungemach* (‚Chr. B' V. 718), dennoch schwanken sie anfänglich zwischen Furcht und Faszination: *um disiu zwei kam manger dar, / durch schouwen und durch übertragen* (‚Chr. B 738f.). Auch in

der kommenden Christusträgerszene fürchtet Christophorus wiederum, das Kind zu erschrecken: *er gedâht, daz ich sô michel bin, / diu vorht diu jeit ez von mir hin* (‚Chr. B Vv. 865f.) und beruhigt es: *Vorht dir niht!* (‚Chr. B' V. 861). Nach der Taufe wird Christoffer *Jêsus schiltgeselle* (‚Chr. B' V. 936) und von ihm aufgefordert, das Wort von der Macht Gottes zu verbreiten: *var in die wilden heidenschaft / und küde dâ mins vater kraft* (‚Chr. B' Vv. 929f.). In diesem Zusammenhang wird wiederum die Rolle von Kraft und Kampf betont. Er reist in die (hier benannte) Stadt Samône, in der ein heidnischer König namens Dagnus herrscht. Seine Größe verleiht ihm als Prediger des Wortes Gottes exzeptionelle Fähigkeiten. Die Tore der Stadt bleiben ihm verschlossen, da man die christliche Lehre von der heidnischen Stadt fernhalten möchte. Christoffer jedoch schaut über das verschlossene Stadttor und predigt über die Zinnen hinweg zur Bevölkerung, da der Heilige Geist ihn auch multilingual ausgestattet hat (vgl. ‚Chr. B' Vv. 979f.), und bekehrt die Heiden über sprachliche und räumliche Grenzen hinweg: *da luogte er obene zuo in / übr die wer von der zinnen* (‚Chr. B' Vv. 972f.). Dazu braucht er keine weiteren Hilfsmittel: *er endurfte ouch predigtstuoles niht / als man noch von sîner lenge giht / er leint sich aber übr ein mûr* (‚Chr. B' Vv. 985-987). Dieses Schauen über die Stadtmauer erinnert an eine Szene aus dem ‚Orendel': Der Riese Liberian will das Heilige Grab und alle Christen vernichten. Er lehnt sich bedrohlich über die Mauern Jerusalems:[610] *der leinte sich mit druwen / zu Jerusaleme an die burgmuren* (‚Orendel' Vv. 1570f.). Beide Riesen befinden sich in einer ähnlichen Situation, allerdings mit invertierten religiösen Sphären: Die Riesen im ‚Orendel', zu denen Liberian zählt, kämpfen als Heiden gegen das Christentum und bedrohen die Heilige Stadt von außen, wohingegen in der Fassung B Christoffer als Christ und Prediger eine heidnische Stadt durch seine Größe einschüchtert und sie im Zuge der göttlichen Macht bekehren will und somit (zumindest spirituell) angreift.

Eine Heidin, die außerhalb der Stadt ihren Göttern ein Opfer bringen möchte, erschrickt ob seines Anblicks und flieht: *dô si sin antlütz rehte an sach, / si erkam sô sêr, daz si niht sprach* (‚Chr. B' 1045f.). Dass die Heidin spezifisch vor seinem Antlitz und nicht vor seiner Größe erschrickt, hat Schönbach als Relikt der älteren Form der Legende

[610] Vgl. Boyer: Observations on the role of giants in‚Orendel'. S. 55.

interpretiert, in der Christophorus noch hundsköpfig ist.[611] Auch der heidnische König Dagnus fällt vor Schreck vom Stuhl, als er Christoffer sieht, wobei an dieser Stelle der Grund nicht spezifiziert wird: *sant Christoffen er erblickte, / von vorgte er sô sêre erschrikte, / daz er von dem gesidele viel* (‚Chr. B' Vv. 1225-1227). Die Erscheinung des Christoffer ist furchtbar anzusehen und versetzt die Heiden allesamt in Unruhe.

Die Heiden verspotten Christoffer in B, weil er sich nicht gegen die folgende Folter wehrt: *din schin ist grôz, din muot ist swach / dû hâst ein langen starken lip / und bist doch boeser denne ein wip* (‚Chr. B' Vv. 1756-1758). Doch Christoffer antwortet, auch der stärkste Mann auf Erden (Jesus Christus) habe sich nicht gewehrt, als er für die Menschheit starb: *sich enwolt niht wern der sterkste man / der menschlich bilde ie gewan / dô man im wirs stete denne mir* (‚Chr. B' Vv. 1765-1767). So wird auch diese Stärke mit der des Heilands gleichgesetzt. In der *imitatio Christi* erleidet Christoffer in B die Folter u.a. auf einer eigens für ihn angefertigten großen Bank (vgl. ‚Chr. B' Vv. 1651-1653) und stirbt den Märtyrertod.

In seiner Predigt preist Christophorus Jesus, *der himels und erde gewaltec ist* (‚Chr. B' V. 1068), die heidnischen Abgötter hingegen besäßen keine Kraft: *ir keinz enhât der krefte niht* (‚Chr. B' V. 1071). Mit dem Argument, dass Gott stärker sei, versucht er, die Heiden ebenso zu konvertieren, wie er einst selbst von der Macht Gottes überzeugt wurde, und es braucht dafür einen Beweis. Mithilfe des Stabwunders[612] demonstriert Christoffer die Macht Gottes: *dô daz zeichen was geschehen, / do begundens alle gemeine jehen / sîn got der wære mehtic gar* (‚Chr. B' Vv. 1081-1083). Somit bekehrt Christoffer im Folgenden 18.000 Heiden. In B handelt es sich bei diesem Stab nicht um einen ausgerissenen Baum, sondern um *ein holz unmazen grôz, / ein dornenstap, der rinden blôz* (‚Chr. B' Vv. 1075f.), welchen er in die Erde rammt. Die Macht des Höchsten lässt den Stab *bloumen, loup und este* (‚Chr. B' 1079) sprießen. Der Stab des Christophorus wird bereits in den frühesten bildlichen Darstellungen mit Blättern dargestellt, um das wundersame Ausschlagen anzuzeigen.[613] Dies führt zu einer im Zuge der

---

[611] „[…] nach der lat. legende wegen des hundekopfes […]" (Schönbach: ‚Chr. B'. S. 52); vgl. Thomson, Simon: Grotesque, Fascinating, Transformative: The Power of a Strange Face in the Story of Saint Christopher. In: Essays in Medieval Studies 34 (2019). S. 83-98.

[612] Das Stabwunder ist in den Legendenfassungen zeitlich flexibel. In der Fassung A tritt es im Kontext des Christusträgermotivs auf. Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 491.

[613] Vgl. ebd. S. 493.

Riesenhaftigkeit nachvollziehbaren Auffassung des blühenden Stabs als ausgerissenen Baum:

> Das missverstehen vielfach schon Künstler des 14. Jahrhunderts, indem sie den Stab als einen ausgerissenen Baumstamm mit Wurzeln und Zweigen darstellen und so aus der Bestätigung des wunderbaren Erscheinung des Herrn ein Mittel machen, die Riesengrösse und Kraft des Heiligen zu veranschaulichen.[614]

In A reißt Offorus vor dem Antritt des Fährdienstes einen Baum aus, um die Tiefe des Wassers zu prüfen,[615] in B fehlt der Stab im Kontext des Wassers komplett. In C reißt er während der schweren Überquerung des Stroms einen Baum mit Wurzeln aus, um sich darauf zu stützen. Die bildliche Darstellung scheint in A und C auf die Handlung eingewirkt zu haben.[616] Für A räsoniert Rosenfeld: „Da aber beim Übertragen des Kindes sein Stab als *stange* (V. 994, 1076) und als *ruote* (V. 1045, 1117) bezeichnet wird, ist es weniger sicher, ob hier Einwirkung der Bilder, nicht bloss die allgemeine Riesenvorstellung der Anlass ist.“[617] Da sich für A festhalten lässt, dass der Erzähler frei über verschiedene Riesentopoi aus epischen Traditionen verfügt und mit ihnen die Erzählung ausschmückt, ist dies auf jeden Fall denkbar, wobei ein Einfluss der bildlichen Darstellung natürlich nicht auszuschließen ist. In A wird mit dem doppelt kodierten Symbol der Stange als Wunderzeichen und als potentiell tödliche Riesenwaffe gespielt (vgl. ‚Chr. A‘ Vv. 1361-1265). Sie verweist mit dem unterbundenen Gewaltausbrauch des gefesselten Riesen auf die epische Erzähltradition. In B hingegen ist das Stabwunder wesentlich traditioneller und demonstriert die Macht Gottes.

Sowohl in B als auch C finden sich Hinweise auf die bildliche Darstellung Christophorus’ im Mittelalter. In B heißt es, als Offerus sich zum Strom aufmacht:

> *als uns diu materje seit,*
> *er enmoht kein brücke gehaben niht.*
> *als man in noch gemâlten siht*
> *der wârheit zeiner urkünde*
> *solch vergen man nû selten vünde*. (‚Chr. B‘ Vv. 694-698)

Diese Passage bezieht sich auf die bildliche Darstellung von Christophorusfiguren, die gut sichtbar an Mauern, Kirchen öffentlichen Gebäuden, Brücken oder Stadttoren angebracht waren.[618] Es erfolgt eine Übertragung der in den Quellen beschriebenen

---

[614] Ebd.
[615] Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 494.
[616] Vgl. ebd. S. 493.
[617] Ebd. S. 494.
[618] Vgl. Benker: Christophorus. S. 120.

riesigen Größe auf das Repräsentativbild.[619] Auch die Fassung C spielt auf die bildliche Darstellung an. Vor dem Blutwunder bemerkt der Text abschließend, dass sowohl das Lesen der Legende als auch der Besitz des Buches vor dem Teufel und weltlichem Schaden beschütze (vgl. ‚Chr. C.' Vv. 556-568), ebenso wie das Ansehen seines Bildes.

Swer sîn bilde sihet an
Des morgens an dem tage vruo
Und sîne andâht kêrt da zuo
Und ez êret durch sînen willen,
Dem wil Got hie bestillen
Sîne nît und sîne erbeit,
Daz er des tages in kein leit
Noch in keine houbetsünde kann
Gefalln, daz wizzet âne wân! (‚Chr. C.' Vv. 529-537)

Man war im Mittelalter davon überzeugt, dass das Anschauen des Leibes Christi vor einem plötzlichen Tod ohne Bekenntnis bewahre (*mala mors*),[620] und Christus wird von Christophorus in den ikonographischen Darstellungen getragen. Wer dieses Bild in der richtigen Gesinnung betrachte, werde an diesem Tag keines unbußfertigen Todes sterben und keine Sünden begehen, so halten zahlreiche Inschriften fest.[621] Dieser Schutz vor dem unvorhergesehenen Tod ohne Sterbesakramente führte zu einer Hochzeit des Christophoruskultes vom 13. bis zum 16. Jahrhundert.[622] Auch heute noch ist Christophorus der Schutzpatron der Reisenden.[623] Der Glaube an die apotropäische Kraft

---

[619] Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 423.
[620] Vgl. Stephens: Giants in those days. S. 43; vgl. Benker: Christophorus. S. 119ff.
[621] Z. B. *Welcher mensch ansiecht sand Christof gemalten, / Der ist des tags vor ain pösen tod pehalten.* (St. Florian XI 350, 15. Jahrhundert); vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 422; vgl. Benker: Christophorus. S. 120ff.
[622] Vgl. Werner, Friederike: Christophorus. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 5. Rom [u.a.]: Herder, 1973. Sp. 496-508. Sp. 497. Die Entstehung dieses Glaubens an die magischen Kräfte der Christophorusbilder setzt Rosenfeld in Verbindung mit der Hostienverehrung (vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 424). Mit dieser These gibt es einige Probleme, sie soll der Vollständigkeit halber trotzdem erwähnt werden. Seit dem 12. Jahrhundert verbreitet sich der Glaube, das Anschauen der erhobenen Hostie bewahre vor einem plötzlichen Tod, da sie den Heiland repräsentiert (vgl. ebd.). So überträgt sich der Schutz, den der Anblick Jesu gewährleistet, auf den Anblick des Heiligen Christophorus, da dieser den Heiland ähnlich einem Priester darreiche. Rosenfeld verbindet dies mit dem in Kapitel 2.2 analysierten Psalm: „Wenn nun Christophorus (Christoferus) im Bilde dem Beschauer den Heiland entgegenhielt, so lag es bei der feierlichen, geradezu sakralen Haltung, den Christus-ähnlichen Zügen und den gewählten Gewändern, die die frühen Bilder dem Heiligen gern geben, für das symbolhafte Denken des Mittelalters umso näher, hier eine Verbindung herzustellen, als das grosse von der Masse zumeist doch nur halb verstandene Mysterium des Messopfers die religiöse Phantasie erregte und das Bedürfnis nach Verdeutlichung erweckte. Denn der Priester, der das Messopfer vollzog, stand ja an der Stelle des Herrn, der das Abendmahl eingesetzt hatte, und die Riesenhaftigkeit des Heiligen liess sich leicht verbinden mit dem Riesen der Psalmen, den die Kirche stets auf Christus gedeutet hatte." (Vgl. ebd. S. 425). Diese Verbindung lasse sich nicht exakt nachweisen, jedoch sei die Parallelität dieser Entwicklungen deutlich und eine „Voraussetzung in der gleichen geistlichen Lage der Zeit", argumentiert Rosenfeld (vgl. ebd. S. 426).
[623] Der Bildband von Benker „[…] wurde sogar vom ADAC herausgebracht." (Feistner: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende. S. 126).

der Christophorusbilder steht im Zusammenhang mit der Vorliebe für die Kolossaldarstellung des Heiligen.[624] Die Bilder hatten Dimensionen von drei bis vier Metern oder sogar noch größer (vgl. Abb. 2),[625] und so konnte man Christophorus aus der Entfernung sehen und war geschützt. Man steigerte sogar die Größe der Bilder, um die Sichtbarkeit zu erhöhen.[626]

Abbildung 3: Fresko an der St. Johann-Kirche in Taufers, um 1300[627]

[624] Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 423; vgl. Benker: Christophorus. S. 120.
[625] Vgl. Stephens: Giants in those days. S. 45.
[626] Werner: Christophorus. Sp. 499; vgl. Berger, Karl C.: Der große Heilige. In: In: Riesen und Zwerge. Hg. von Stiftung Bozener Schlösser. Bozen: Athesia, 2016 (Runkelsteiner Schriften zur Kulturgeschichte 10). S. 161-182. S. 167f.
[627] Fresko des Heiligen Christophorus an der Nordseite der Kirche St. Johann in Taufers. Älteste Abbildung des Heiligen Christophorus in Tirol. https://de.wikipedia.org/wiki/St.-Johann-

Eine undifferenzierte Analyse der Zusammenhänge von schriftlichen Quellen, bildlicher Darstellung und Riesenhaftigkeit liefert Stephens. Es sei sehr unwahrscheinlich, dass Christophorus vor dem 13. Jahrhundert als Riese wahrgenommen wurde.[628] „The earliest coherent description of Christopher as a Giant occurs in Jacobus's Golden Legend."[629] Dies behauptet Stephens, ohne auf die von Rosenfeld konstatierte Unabhängigkeit der wahrscheinlich älteren mittelhochdeutschen Versbearbeitungen einzugehen. Stephens demonstriert damit eine mangelnde Quellenkenntnis und einen Hang zum Binären (Klassifikation in echte und unechte Riesen). Die bildliche Darstellung sei hauptsächlich dafür verantwortlich, dass Christophorus als Riese wahrgenommen wurde: „Thus not only common people but even scholars unfamiliar with the written legends would have been predisposed to interpret these gigantic images literally, as depictions of a Giant who carried Christ physically."[630] Doch auch die ältere lateinische Legendenform der ‚Passio' aus dem 8. Jahrhundert legt schon seine Größe fest. Laut Rosenfeld erfolgt die Übertragung der riesigen Größe von den Quellen auf die Bilder,[631] auch Berger stimmt dem zu.[632] Die Wechselwirkungen zwischen Bildern, Texten und Glauben sind nur schwer nachzuvollziehen.[633] Wie jedoch aus der Analyse der mittelhochdeutschen Fassungen der Legende hervorgeht, gibt es in Hinsicht auf Christophorus, von dem Stephens meint, dass er erst im 13. Jahrhundert als Riese[634] wahrgenommen wird, keine weithin allgemeingültige Auffassung. Alle analysierten Legenden kennen Christophorus als riesenhafte Figur, gestalten ihn aber differenziert aus. Die mittelhochdeutschen Legenden betonen seine Wesenszüge mit unterschiedlichen Schwerpunkten, wobei A in Anlehnung an literarische Motive den Aspekt seiner Riesenhaftigkeit stärker ausbaut, B hingegen die Menschlichkeit des Gotterwählten explizit herausstellt.

Kirche_%28Taufers_im_M%C3%BCnstertal%29#/media/Datei:Christopherus_St_Johann_Taufers.JPG [letzter Zugriff am 19.07.2019]; vgl. Berger: Der große Heilige. S. 168.

[628] „In the first place, it is extremely unlikely that Christopher was widely considered a true Giant before the thirteenth century. Furthermore, it was probably scholars who, misled by coincidences of iconography and Latin grammar, first classed Christopher as a Giant." (Stephens: Giants in those days. S. 44).

[629] Stephens: Giants in those days. S. 45.

[630] Ebd.

[631] Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 423.

[632] Vgl. Berger: Der Große Heilige. S. 175.

[633] Vgl. Rosenfeld: Der Hl. Christophorus. S. 426.

[634] „[T]rue giant" (Stephens: Giants in those days. S. 45).

5.4. Von Stigma zu Charisma – Gewaltiger Riese, gewaltiger Gott

Nachdem diese einzelnen Aspekte der unterschiedlichen Christophoruslegenden analysiert wurden, fällt neben den vielen Detailbeobachtungen der Riesenhaftigkeit vor allem der Effekt der Furcht, den Christophorus' Größe auslöst, auf: Er ist *furcht*bar anzusehen. In ‚Christophorus B' schwanken die Passagiere zwischen Furcht und Faszination. Auch Offerus selbst fürchtet, das Christuskind zu erschrecken, die Heiden fallen vor Schreck vom Stuhl, und Schönbach meint, Relikte der Hundsköpfigkeit in der Furcht vor seinem gräulichen Antlitz und nicht nur seiner Größe zu erkennen. Doch seine Furcht auslösende Größe hat in B den praktischen Nebeneffekt, dass er seiner Mission von der Verbreitung des Wortes Gottes ungehindert nachkommen kann, denn er predigt ungehindert über die Stadtmauern der heidnischen Stadt Samône hinweg.

Die Riesenhaftigkeit wird vor allem in A immer wieder in Bezug zu Jesus gesetzt. Jesus Christus und Offorus haben dieselben Eigenschaften und sind beide im göttlichen Auftrag unterwegs. Ihre Macht und ihre g*ewalt* verursachen bei Gläubigen wie Ungläubigen Furcht und Ehrfurcht. Die Riesenhaftigkeit kann also in einem positiven Kontext instrumentalisiert werden, um die Herrlichkeit Gottes zu verdeutlichen. Stärke und Größe, die dem Riesen zu eigen sind, sind immer mit Macht und Dominanz verknüpft, und im Kontext der Heiligenlegende werden sie zum Ausdruck des Göttlichen funktionalisiert. Die *otherness* des Riesen wird von Anfang an im Zeichen des Göttlichen beschrieben (A) oder soweit eingegrenzt, dass sie umgewertet werden kann (B).

Heiligkeit ist theologisch gesehen voraussetzungslos,[635] und auch in der Christophoruslegende ist die Heiligwerdung des Riesen prädestiniert. Christophorus' „Stigma" der Riesenhaftigkeit wird zum „Charisma".[636] Der Religionssoziologe Wolfgang Lipp untersuchte anhand dieser zwei Pole Devianz und soziales Grenzverhalten:[637] Unter „Stigma" versteht er Verhaltensweisen im peripheren Bereich sozialer Gesellschaften, unter „Charisma" Handlungsmodi im Zentrum einer Gesellschaft. Negative Dimensionen der Stigmata können positiviert werden: „Als eines der signifikantesten Beispiel nennt Lipp das Kreuz, das vom antiken Symbol für Folter und Verbrechen in der christlichen Kultur eine Umdeutung zum Zeichen der Erlösung

[635] Vgl. Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 244.
[636] Vgl. Lipp, Wolfgang: Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten. Berlin: Reimer, 1985.
[637] Vgl. Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 242.

und des Heils erfahren hat.“[638] Außenseiter rücken von der Gesellschaft ab, um dann in charismatischen Positionen vom Rande der Gesellschaft in ihre Mitte zurückzukehren: „[…] um zum Charisma zu gelangen, muss die Gesellschaft verlassen werden, erst dann ist die Umwertung der überkommenen Normen möglich, die das Stigma ins Positive verkehrt und nun als Charisma erscheinen lässt.“[639]

Christophorus’ Stigma ist seine ungezügelte Riesenkraft. Auch wenn sie göttlich beschaffen ist, führt sie doch dazu, dass er von der Gesellschaft exkludiert wird: einerseits durch sein eigenes Verlangen, diese Kraft nutzbringend anzuwenden, andererseits durch die Furcht, die die Menschen, denen er auf seiner Reise begegnet, dazu bewegt, vor ihm zu fliehen und ihn wegen seiner Andersartigkeit zu diffamieren. Sein übermäßiger Appetit kann als radikale Opposition zur Askese gewertet werden.[640] Doch auch das Stigma des Riesenhaften schlägt um, sobald er sich in den Dienst des Herrn stellt. Statt Furcht vor dem Gewaltpotential des Riesen empfinden die Menschen nun Ehrfurcht und Faszination in Anbetracht der Gewalt Gottes. „Heiligkeit erweist sich meist jedoch ganz explizit im Umschlagen dieser vorgängig negativen Werte, der Teilhabe an der *communio sanctorum* und der damit einhergehenden charismatischen Begabung, […].“[641] Christophorus’ Stigma kippt nach der Taufe ins Charismatische; durch den Namenszusatz Christ-Offerus wird seine Kraft als Christusträger funktionalisiert und markiert. Der Umschlag von Stigma in Charisma zeigt auch ein Umschlagen von Immanenz in Transzendenz an:[642] Im Martyrium wird seine Riesenhaftigkeit nicht mehr thematisiert, erstens weil hier schon vollends charismatisch auf dem Weg zur Transzendenz operiert wird und zweitens aus erzähltechnischen Gründen, die mit der historisch gewachsenen Zweiteilung der Legende in Christusträger- und Passioteil zusammenhängen. Man muss dieses Schema „Stigma und Charisma“ nicht mit letzter Konsequenz auf die Christophoruslegende anwenden, aber es bietet ein augenfälliges Erklärungsmuster zur Beschreibung der Riesenhaftigkeit und ihrer Ambivalenz als Kippphänomen im Kontext des Heiligen. Das Symbol der doppelt codierten Stange verdeutlicht diese Ambivalenz perfekt: Einerseits hat die Stange als Riesenwaffe eine lange Tradition, sie steht in

---

[638] Ebd. S. 243; vgl. Lipp: Stigma und Charisma. S. 55.
[639] Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 245.
[640] Z. B. werden die Stigmata der Asketen (von Hunger gezeichnete Körper) als Zeichen ihres heiligen Charismas gesehen, vgl. Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 246.
[641] Hammer: Erzählen vom Heiligen. S. 246.
[642] Vgl. ebd. S. 245.

Verbindung mit gewalttätigen Riesen wie Rennewart und Witold und zornig ausgerissenen Bäumen und wurde teilweise ikonographisch auch so dargestellt – andererseits dient sie Christophorus zum Wasserstaken beim Übersetzen der Passagiere und zum Durchführen des Stabwunders im Dienste Gottes. Die Riesenhaftigkeit agiert somit im Mittelalter auch im Kontext göttlicher Gewalt. Im nächsten Kapitel soll untersucht werden, wie die Riesen im Kontext weltlicher Gewalt als Legitimations- und Abgrenzungsstrategien eingesetzt werden können.

6. Riesen, Herkunft und Herrschaft

> To set the stage for this adventure of the legendary Hero of Hyrule, it will be informative to delve into the Triforce myth, an ancient epic about the creation of the world that is still believed in the land of Hyrule. Every culture has such myths and theories about the creation of their worlds, and it can be beneficial and entertaining to examine them in detail, for they often affect the present day social structure. The legends say the mythical gods of Hyrule had as their chosen people the Hylia. These ancient people left scrolls that are the primary source of the legends.[643]
>
> The Legend of Zelda – A Link to the Past

Riesen sind in zahlreichen Mythologien Teil der Kosmogonie. Sie repräsentieren sowohl die Schöpfungskraft als auch das Chaos, welches überwunden werden muss, um eine neue Ordnung zu etablieren.[644] In der griechischen Mythologie zeugen die Titanen die Götter, die gegen sie rebellieren.[645] In der nordischen Mythologie formt sich aus dem Urriesen Ymir die Welt und auch ihre Götter werden von Riesen gezeugt. Andreas Hammer hat dieses Modell kürzlich anhand von Beispielen der nordischen, irischen und anglo-normannischen Erzähltradition vorgestellt. Er konstatiert,

> dass die Rolle der Riesen innerhalb von Ursprungsgeschichten wesentlich zwiespältiger und facettenreicher ist, als es der im europäischen Erzählgut, nicht zuletzt den Volksmärchen und der Heldenepik angelegte Antagonismus zwischen unzivilisiert-dummen Riesen und kulturbegabten, intelligenten Menschen nahelegt.[646]

In der nordischen Mythologie wohnt den Riesen bzw. den Asen trotz ihrer tragenden Rolle im Schöpfungsprozess auch zerstörerisches Potential inne. Die Riesin Angrboda zeugt mit Loki den Fenriswolf und die Midgardschlange, welche die Welt vernichten werden. Hammer attestiert Riesen, wo immer sie am Schöpfungsprozess beteiligt sind, eine Ambivalenz.

Diese These dient diesem Kapitel als Ausgangspunkt. Die Rolle der ambivalenten Ahnen soll hier über die oben genannten Mythologien hinaus in verschiedenen mittelalterlichen Herkunftserzählungen analysiert werden. Die entsprechenden Texte stammen aus historiographischen Kontexten. Die folgenden Untersuchungen werden aufzeigen, wie

---

[643] The Legend of Zelda – A Link to the Past. Instruction Booklet for Super Nintendo Entertainment System. Nintendo: 1992. S. 3.

[644] Vgl. Hammer, Andreas: Riesenkraft und Schöpfungsmacht. Die Funktion der Riesen in Schöpfungsmythen und Gründungserzählungen (Heldenbuchprosa – VafÞruðnismál – Lebor Gabála Érenn – De origine Gigantum). „Stets müssen die Mächte des Chaos erst bekämpft und besiegt werden, bevor eine neue kulturelle Ordnung etabliert werden kann." Für die freundliche Erlaubnis zur Benutzung des Typoskripts des noch nicht erschienenen Aufsatzes im Tagungsband zur Potsdamer Tagung „Riesen – Entwürfe und Deutungen des Außer/Menschlichen in mittelalterlicher Literatur" 2017 danke ich Andreas Hammer.

[645] Auf die antike Mythologie wurde bereits in Kapitel 2 eingegangen.

[646] Hammer: Riesenkraft und Schöpfungsmacht.

Riesen in Herkunftserzählungen der Briten, der Ungarn und der Deutschen[647] funktionalisiert werden. Anhand von ‚De origine gigantum' und der ‚Historia regum Britanniae' wird in Kapitel 6.2.2 die Landnahme Großbritanniens besprochen. Die Berufung auf die Herkunft der Ungarn vom biblischen Riesen Nimrod in der ‚Ungarnchronik' Heinrichs von Mügeln ist der Gegenstand des nächsten Teilkapitels 6.2.3. Zum Abschluss wird in Kapitel 6.2.4 die Abstammung der Deutschen vom Riesen Theuton und ihre Funktionalisierung im politischen Kontext der Zeit des ‚Memoriale' Alexanders von Roes analysiert. Um die Rolle der Riesen in Bezug auf Herkunft und Herrschaft sowie Macht und deren Legitimation beschreiben zu können, sollen vorweg in Kapitel 6.1 einige für die Analyse zentrale Termini näher definiert werden.

6.1.1. Genealogie, Gewalt und Gründung

Bevor auf das Potential von Riesen in Bezug auf Herkunft und Herrschaft in diesem Kapitel eingegangen werden kann, sollen im Rückgriff auf den aktuellen Forschungsstand zur Genealogie[648] als Denkform im Mittelalter einige Begriffe und Zusammenhänge erläutert werden. Im Mittelpunkt stehen der Konnex Macht, Gewalt und Gründung, die Legitimation von Herrschaft und Landnahme, und der Begriff des Spitzenahns. Macht wird ausgeübt durch „Strategien der Aneignung, Verteilung oder Zurückhaltung von Wissen."[649] Macht reguliert die Diskurse, was gesagt werden kann und was nicht. „Alle Macht strebt nach Legitimation."[650] Macht und Herrschaft werden im Mittelalter vor allem durch Genealogie legitimiert. Genealogie ist im Mittelalter eine dominante mentale Struktur und „[…] spielt eine zentrale Rolle in den verschiedenen Ordnungen des mittelalterlichen Wissens und dient dabei als nahezu universales, interdiskursiv verwendetes Ordnungsmuster."[651] So sind nicht nur verwandtschaftliche, sondern auch sprachliche Zusammenhänge nach dem genealogischen Prinzip geordnet.

---

[647] Vgl. zu Problemen um den Begriff „deutsch" im Mittelalter Goerlitz, Uta: Literarische Konstruktion (vor-)nationaler Identität seit dem Annolied. Analysen und Interpretationen zur deutschen Literatur des Mittelalters (11.-16. Jahrhundert). Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2007. S. 29-38. Der Begriff „deutsch" wird für die folgenden Ausführungen im Bewusstsein der Problematik für das Mittelalter verwendet.

[648] Vgl. z. B. Idoneität – Genealogie – Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter. Hg. von Cristina Andenna u. Gert Melville. Köln: Böhlau, 2015; vgl. Tanneberger, Tobias: Visualisierte Genealogie – Zur Wirkmächtigkeit und Plausibilität genealogischer Argumentation. In: Handbuch Chroniken des Mittelalters. Hg. von Gerhard Wolf und Norbert H. Ott. Berlin [u.a.]: De Gruyter. S. 521-542.

[649] Kellner, Beate: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter. München: Fink, 2004. S. 103.

[650] Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht. Tübingen: Mohr, 1992. S. 66.

[651] Kellner: Ursprung und Kontinuität. S. 15.

Isidors von Sevilla ‚Etymologiae' zeigt mit dem Prinzip der Etymologie als „Schlüssel zur Welt",[652] dass im Mittelalter der Ursprung der Wörter im direkten Zusammenhang zur Erkenntnis steht, die man über die bezeichneten Dinge erlangt. Namen von Völkern, Ländern oder Städten und Geschlechternamen werden häufig auf die Namen ihrer Gründer zurückgeführt. Diese Namen gewinnen, so Kellner, den „Charakter von Mythenkernen."[653] Kellner hat Ursprung und Kontinuität als Leitprinzipien des genealogischen Denkens im Mittelalter festgelegt und eine „Grammatik der Genealogie"[654] anhand von Beispielen der mittelalterlichen Literatur wie den Trojaromanen, der Melusinensage und der Historiographie der Welfen erarbeitet. Trotz massiver Einschränkungen bezieht sich Kellner in ihrer Studie auf Girard als Orientierungspunkt.[655] Girards Thesen geben der Studie wesentliche Impulse für die Analyse von Texten, die vom Ursprung mittelalterlicher Völker, Königs- und Adelsfamilien erzählen.[656]

Die Lektüre Girards ist vor allem interessant, da sich laut seinen Studien stets ein Gewaltakt am Ursprung von Gesellschaften befindet. Mimetisches Begehren durchzieht gesellschaftliche Systeme: Dadurch, dass jemand ein Objekt begehre, werde es erst erstrebenswert und bilde Grund für Rivalität.[657] Ausgehend von einem agonalen Menschenbild und dieser Vorstellung der mimetischen Rivalität stellt Girard in ‚Das Heilige und die Gewalt' und späteren Werken die These auf, dass dadurch eine Kette der Gewalt entstehe. Besonders im regellosen Zustand am Ursprung einer Gesellschaft muss durch eine Gründungsgewalt (*violence fondatrice*) erst die Gesellschaft konstituiert werden, indem Gewalt mit Gewalt in ihre Schranken verwiesen wird.[658] Durch den Vollzug einer Gewalttat konstituiert sich die Gesellschaft und kanalisiert zugleich die

---

[652] Vgl. Grubmüller, Klaus: Etymologie als Schlüssel zur Welt? Bemerkungen zur Sprachtheorie des Mittelalters. In: Verbum et Signum. Festschrift für Friedrich Ohly zum 60. Geburtstag. Bd. 1. Beträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Hg. von Hans Fromm [u.a.]. München: Fink, 1975. S. 209-230; vgl. auch: Bloch, Howard R.: Etymologies and genealogies. A literary anthropology of the French middle ages. Chicago: UCP, 1983.

[653] Kellner: Ursprung und Kontinuität. S. 41.

[654] Ebd. S. 63.

[655] Vgl. Kellner: Ursprung und Kontinuität. S. 115, 119. Der Konstitution von Gemeinschaften und Institutionen über (mimetische) Gewalt kann Kellner sich anschließen, doch auch in Bezug auf ihre Studie distanziert sich Kellner von Girard: Er sei kein „Schlüssel, der überall passt […]." (Ebd. S. 457).

[656] Vgl. Kellner: Ursprung und Kontinuität. S. 119.

[657] Vgl. Girard, René: Das Heilige und die Gewalt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.

[658] Vgl. Kellner: Ursprung und Kontinuität. S. 116.

Gewalt durch die Begrenzung einer Ordnung.[659] Auf dieser Basis bilden sich dann Moralsysteme und Institutionen.[660]

Den Gewaltakt am Ursprung bezeichnet Kellner in Anlehnung an Girards Gründungsgewalt als Gründungsmord. Die Gründung Roms wird beispielsweise durch einen solchen Gründungsmord begleitet: Romulus tötet seinen Bruder Remus.[661] Ein Brudermord steht auch am Beginn der biblischen Menschengeschichte: Abel steht mit Kain in Konkurrenz um die Zuneigung Gottes, nach Girard also in einem Verhältnis mimetischer Rivalität. Nachdem Gott Kains Opfer verschmäht, tötet er Abel.[662] Gott unterbindet den Rachemechanismus, der sonst virulent werden könnte, durch das Kainszeichen. Aus der Ableitung von Gewalt etabliert sich also eine Ordnung: „Geschützt durch Gottes Zeichen kann der erste Mörder so zum ersten Gründer werden, zum Gründer der ersten Stadt des Menschengeschlechtes (Gen 4,7).“[663] Kain gründet folgend die Stadt Henoch. Es besteht also laut Kellner in Anlehnung an Girard ein fundamentaler Zusammenhang von Gewalt und Gründung: Städte gehen bei ihrer Gründung über Leichen.

6.1.2. Die Legitimation von Herrschaft

Vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit behaupten Adlige immer wieder ihre Herkunft aus königlichem und kaiserlichem Geschlecht, um ihre Stellung zu legitimieren.[664] Als Nachweis einer noblen Abstammung sind Genealogien in Konfliktsituationen elementare Argumentationsinstrumente.[665] Solche genealogischen Konstruktionen zur Legitimation ihrer Macht beinhalten entweder die Ansippung an ältere Geschlechter oder die Erfindung von agnatischen Vorfahren.[666] Als Herrscher muss man sich im Mittelalter von der Allgemeinheit, also vom Ursprung aller Menschen von Adam, abgrenzen. Die Legitimierung erfolgt gegenüber den anderen durch eine besondere, herausragende Differenz.[667] Am Ursprung eines Volkes oder eines Geschlechts muss eine Zäsur gesetzt

---

[659] Vgl. ebd. S. 117.
[660] Vgl. ebd. S. 116.
[661] Vgl. ebd. S. 148f.
[662] Vgl. ebd. S. 150.
[663] Ebd. S. 150.
[664] Vgl. ebd. S. 109.
[665] Vgl. Tanneberger: Visualisierte Genealogie. S. 521.
[666] Vgl. Melville, Gert: Zur Technik genealogischer Konstruktionen. In: Idoneität – Genealogie – Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter. Hg. von Cristina Andenna und Gert Melville. Köln: Böhlau, 2015. S. 293-304.
[667] Vgl. Kellner: Ursprung und Kontinuität. S. 109.

werden, die die entsprechende „genealogische Ordnung aus der größeren Gemeinschaft des Menschengeschlechtes ausgrenzt und ihr ihre Unverwechselbarkeit verleiht.“[668] Strategien zu einer solchen Abgrenzung beinhalten beispielsweise die Abkunft von versprengten Trojanern, antiken Heroen bzw. Göttern[669] oder monströsen Gestalten wie Melusine. Die Entstehung der mittelalterlich bekannten Völker oder Städte hat man häufig genealogisch von einem „Spitzenahn“[670] abgeleitet. Mit dem Spitzenahn wird ein Neubeginn inszeniert, der besonderes Legitimationspotential in sich birgt.

> In den mittelalterlichen (Selbst-)darstellungen des Adels ist es daher gerade die Berufung auf einen solchen „Spitzenahn“, welche zusammen mit einer möglichst langen und möglichst lückenlosen Kette der genealogischen Glieder vom Ursprung her die dynastischen Ansprüche auf Macht, Herrschaft und Ansehen begründen und insofern legitimieren soll.[671]

Der Spitzenahn kann Halbgott, Heros, Heiliger oder Dämon sein, auf jeden Fall wird an den Ursprung eine radikale Differenz zum Vorhergehenden gesetzt.[672] Legitimation der Adelsherrschaft kann im christlichen Mittelalter auch über nicht-christliche Muster erzeugt werden. Vielfach erfolgen Rückgriffe auf germanische oder antike Mythologie, die oft mit biblischen Genealogien verknüpft werden und sich gegenseitig nicht ausschließen.[673] Eine der beliebtesten Legitimationsstrategien bildet im Mittelalter die Abstammung von Troja.

> Da Aeneas als sagenhafter Gründer des römischen Reiches galt und diese Gründung über den Gedanken der *translatio imperii* von zentraler Bedeutung für die Herrschaftsverhältnisse im Mittelalter war, stellte es für Völker, Städte und Dynastien eine wichtige Legitimierung der eigenen Interessen, Ansprüche und Positionen dar, an die Aeneaden und über sie an die Trojaner genealogisch anknüpfen zu können.[674]

Neben dem genealogischen Anfang und der Kontinuität der genealogischen Kette spielt auch der Raum eine Rolle: Es muss ausgewiesen sein, warum man in einem Land siedeln darf.[675] Ein wichtiges Stichwort in diesem Zusammenhang ist die Landnahme, die mit spezifischen Landnahmesagen legitimiert werden kann.

---

[668] Ebd. S. 110.
[669] Vgl. von See, Klaus: Euhemerismus. In: LexMA 4. Sp. 86-91.
[670] Den Terminus „Spitzenahn“ übernimmt Kellner von Hauck (Hauck, Karl: Haus- und sippengebundene Literatur mittelalterlicher Adelsgeschlechter von Adelssatiren des 11. und 12. Jahrhunderts her erläutert. In: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1933-1959. Hg. von Walter Lammers. Darmstadt 1965 (Wege der Forschung 21). S. 165-199. S. 173).
[671] Kellner: Ursprung und Kontinuität. S. 116.
[672] Vgl. ebd. S. 113.
[673] Vgl. ebd. S. 109.
[674] Ebd. S. 258.
[675] Vgl. Jahn, Bernhard / Heck, Kilian: Genealogie in Mittelalter und Früher Neuzeit. Leistungen und Aporien einer Denkform. In: Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Kilian Heck und Bernhard Jahn. Tübingen: Niemeyer, 2000. S. 1-12. S. 7.

Kellner zeigt anhand der Landnahme der Sachsen auf exemplarische Weise den Zusammenhang von Gewalt, Gründung und Etymologie. Mit großen Messern bewaffnet schlachten die Sachsen die Thüringer ab, deren Land sie einnehmen wollen. „Von dieser Tat sollen die Sachsen der Überlieferung nach ihren Namen ableiten, denn jene Messer, so berichtet Widukind, hießen auf sächsisch *sahs*.“[676] Die Etymologie des Ethnonyms verweist auf die Waffen, mit denen der Gründungsmord verübt und die Landnahme bezweckt wurde.[677] „Im Stammesnamen verdichtet sich die gesamte Gründungsgeschichte zu einem Metazeichen: Das Skandalon des ursprünglichen Zusammenhanges von Gewalt und Gründung soll gerade nicht in Vergessenheit geraten, denn es konstituiert den Ruhm der *gens*.“[678] Es bleibt festzuhalten, dass Gewalt der Normalfall von Landnahme ist und durch Narrative dementsprechend legitimierend inszeniert werden muss. Für solche Narrative kennt die Forschung den Begriff *origo gentis* bzw. *origines gentium*, den die Geschichtswissenschaft gegenüber Wörtern wie Volks- oder Stammesgeschichte bevorzugt, weil er den Quellen entstammt und keine Gefahr besteht, moderne Vorstellungen und Wertungen auf ihn zu übertragen.[679] Der allgemeinere Begriff Herkunftserzählung schließt auch Narrative der Herkunft einer eigenen Bezugsgruppe mit ein (z. B. Familiengenealogien, Stadtgeschichten etc.), aber *origo gentis* meint spezifischer „die zunächst nicht überlieferte mündliche Erzählung über die Herkunft einer *gens* und dann den Abschnitt in einem schriftlichen Geschichtswerk über eine *gens*, der sich mit deren Herkunft beschäftigt.“[680] Beide Erzählformen tragen zur Identitätsstiftung und Legitimierung bei.[681]

Es gibt bestimmte Schemata, die in *origines gentium* häufig instrumentalisiert werden. Ein Topos der Herkunftserzählung ist die Wanderung: Die *gens* kommt aus einem anderen Gebiet als dem in dem sie sich niederlässt, da dies eine bessere Erklärung als eine autochthone Herkunft darstellt und den Einschnitt und das Entstehen einer neuen Ordnung nachvollziehbarer macht.[682] Die wandernden *gentes* werden in diesem

---

[676] Kellner: Ursprung und Kontinuität. S. 272.
[677] Vgl. ebd.
[678] Ebd. S. 273.
[679] Vgl. Plassmann, Alheydis: Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen. Berlin: Akademie-Verlag, 2006 (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 7). S. 13.
[680] Plassmann: Origo gentis. S. 14.
[681] Vgl. Angenendt, Arnold: Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der Origo gentis im Mittelalter. In: Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation. Hg. von Peter Wunderli. Sigmaringen: Thorbecke, 1994. S. 27-52.
[682] Vgl. Plassmann: Origo gentis. S. 360.

Zusammenhang als *advenae*, die Hinzugekommenen, die im eingenommenen Land siedelnden *gentes* als *indigenae* bezeichnet.[683] Oft wird in der Gestaltung der Erzählungen auf die Anbindung an die Antike durch Troja und auf biblische Motive zurückgegriffen. Die Führung des auserwählten Volkes in das versprochene Land spielt als Vorbild eine große Rolle. Es erfolgt die primordiale Tat,[684] ein Gewaltakt am Ursprung, mit dem die bisherige Herrschaft abgelöst wird und die *indigenae* beseitigt werden. Ein weiterer Topos ist die Benennung nach einem *heros eponymos*, „dessen Name erst im Nachhinein aus dem Namen der *gens* gebildet wurde, aber die Illusion einer gemeinsamen Abstammung unterstützt.“[685] Erzählungen, wie *gentes* zu ihrem Namen kamen, ist daher besondere Bedeutung bei der Entwicklung der Identität beizumessen.[686] Es werden „parchment peoples“[687] erschaffen. Sie kreieren eine gemeinsame Vergangenheit und festigen somit die eigene Identität. Nach der Klärung dieser Grundbegriffe gilt es, die Rolle von Riesen beim Erzählen vom Ursprung verschiedener *gentes* zu analysieren.

6.2. Riesen in Herkunftserzählungen

6.2.1. *Ibi vidimus monstra* – Die Landnahme Kanaans

Die Verortung der Riesen in Kanaan ist im Mittelalter üblich. Neben der Vulgata kommen hier Isidor und Honorius als prägende Einflüsse in Frage.[688] Riesen aus Kanaan werden in der ‚Walberan‘-Fortsetzung des ‚Laurin‘ erwähnt.[689] Im ‚Herzog Ernst‘ wird ein ganzes Riesenvolk im Orient mit dem Namen *Cânâan* bezeichnet.[690] Es lohnt es sich

---

[683] „Da im Mittelalter bei den gelehrten Geschichtsschreibern die Annahme verbreitet war, die europäischen Völkerschaften seien *advenae*, Eingewanderte, und erst verhältnismäßig spät in ihre Länder gekommen – hier spielt der biblische Bericht vom Turmbau zu Babel und die anschließende Sprachverwirrung ebenso eine große Rolle wie die in der antiken Historiographie verbreitete Abwertung der eingeborenen Stämme (*indigenae*) als barbarisch – wurden die Herkunftssagen fest mit Landnahmesagen verknüpft.“ (Kästner, Hannes: Der großmächtige Riese und Recke Theuton. Etymologische Spurensuche nach dem Urvater der Deutschen am Ende des Mittelalters. In: ZfdPh 110 (1991). S. 68-97. S. 78).

[684] Vgl. Plassmann: Origo gentis. S. 361.

[685] Ebd. S. 365.

[686] Vgl. ebd. S. 365.

[687] Scales, Len: The shaping of German identity. Authority and crisis, 1245-1414. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. S. 301.

[688] Vgl. Sowinski, Bernhard: Anmerkungen. In: Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch. Hg. von Bernhard Sowinski. Stuttgart: Reclam, 2006. S. 363-429. S. 394.

[689] Varianten des Namens Kanaan im ‚Walberan‘-Text sind Chanachaz (1764), Kamenan (1827), Kanenea (2025), Cananea (2033) und Kanene (2278); vgl. Namensverzeichnis in: Laurin. Teilband II: Preßburger Laurin, Dresdner Laurin, Jüngere Vulgatversion. Verzeichnisse. Hg. von Elisabeth Lienert, Sonja Kerth und Esther Vollmer-Eicken. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2011 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 6). S. 437.

[690] Vgl. Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch. Mhd./Nhd. Hg. von Bernhard Sowinski. Stuttgart: Reclam, 1998. Vv. 5013-5019.

daher, einen Blick auf eine zentrale Präfiguration für Riesen und Landnahme im Mittelalter aus dem ‚Alten Testament' zu werfen.

Nach dem Auszug aus Ägypten führt Gott die Stämme Israels in das gelobte Land; es erfolgt die Landnahme Kanaans. Im ‚Alten Testament' ist der Kundschafterbericht eine der zentralen Belegstellen über Riesen.[691] Hier werden die Termini Enakim oder Enakiter, bzw. Anakim oder Anakiter gebraucht, um ein riesiges Volk zu beschreiben. Die Kundschafter berichten von Kanaan, wo Milch und Honig fließen. Jedoch wohnt dort ein furchteinflößendes Volk, die Enakim: *sed cultores fortissimos habet et urbes grandes atque muratas stirpem Enach vidimus ibi.* / „Aber es [das Land, Anm. d. V.] hat sehr starke Bewohner und große und mit Mauern versehene Städte. Das Geschlecht des Anak haben wir dort gesehen." (Vulgata Num 13,29). Die Enakim beschreiben sie wie folgt:

> *13 31 inter haec Chaleb conpescens murmur populi qui oriebatur contra Mosen ait ascendamus et possideamus terram quoniam poterimus obtinere eam 32 alii vero qui fuerant cum eo dicebant nequaquam ad hunc populum valemus ascendere quia fortior nobis est 33 detraxeruntque terrae quam inspexerant apud filios Israhel dicentes terram quam lustravimus devorat habitatores suos populum quem aspeximus procerae staturae est 34 ibi vidimus monstra quaedam filiorum Enach de genere giganteo quibus conparati quasi lucustae videbamur* (Vulgata Numeri 13,31-34)

> 13 31 Unterdessen sagte Kaleb, um das Murren des Volkes zu zähmen, das sich gegen Mose erhob: „Lasst uns hinaufsteigen und das Land in Besitz nehmen, denn wir werden es einnehmen können!« 32 Andere aber, die mit ihm gewesen waren, sagten: »Wir können keineswegs zu diesem Volk hinaufsteigen, weil es stärker ist als wir." 33 Und sie setzten das Land herab, das sie erkundet hatten, bei den Kindern Israels, indem sie sagten: „Das Land, das wir erforscht haben, verschlingt seine Bewohner. Das Volk, das wir erblickt haben, ist von hohem Wuchs. 34 Wir haben dort gewisse Ungeheuer von den Söhnen Anaks aus dem Riesengeschlecht gesehen, mit denen verglichen wir wie Heuschrecken ausgesehen haben.

In der Vulgata wird an der entscheidenden Stelle vereindeutigt:[692] *ibi vidimus monstra quaedam filiorum Enach de genere giganteo* / „Wir haben dort gewisse Ungeheuer von den Söhnen Anaks aus dem Riesengeschlecht gesehen."[693] Im Vergleich zu den Riesen kommen sich die Kundschafter vor wie Heuschrecken.

Auch am Anfang des Deuteronomiums wird in Moses' Erzählung berichtet, wie das Volk das Land der Amoriter erobern soll. Allerdings berichten die Kundschafter, dass das Land zwar prächtig sei, aber dass sie beim Anblick der Bewohner in Angst geraten seien:

> *1 28 quo ascendemus nuntii terruerunt cor nostrum dicentes maxima multitudo est et nobis*

---

[691] Z. B. Dtn 1-3, Numeri 13; vgl. Walter, Stephens: De historia gigantum. Theological Anthropology before Rabelais. In: Traditio 40 (1984). S. 43-90. S. 50.

[692] Der Bezug zu Riesen gibt sich im Hebräischen nur aus dem Kontext, nicht aus dem „kaum deutbaren Wort" selbst. Die Herleitung der Bedeutung von Anakim als „die Langnackigen" lehnt Perlitt ab; es sei ein Name (Perlitt: Riesen im Alten Testament. S. 34).

[693] Num 13,34.

> *in statura procerior urbes magnae et ad caelum usque munitae filios Enacim vidimus ibi 29 et dixi vobis nolite metuere nec timeatis eos* (Vulgata Deut. 1,28)
>
> 1 28 Wohin werden wir aufsteigen? Die Boten haben unser Herz erschreckt, indem sie sagten: „Eine riesige Menge gibt es – und von größerer Statur als wir, große und bis zum Himmel befestigte Städte! Söhne von Enakitern haben wir dort gesehen! 29 Und ich habe zu euch gesagt: Habt keine Angst, ihr sollt sie nicht fürchten."

Der Vorgang ist eine Glaubensprobe. Israels Mangel an Gottvertrauen spiegelt sich in dem Misstrauen gegenüber dem Land wider, das ihnen zur Besiedelung zugedacht ist.[694] Die Einwohner Kanaans werden als bedrohliche Monster (*ibi vidimus monstra* (Numeri 13,34)) dargestellt, um die Landnahme zu rechtfertigen – Monster darf man töten und berauben, Menschen nicht. Die andere *gens* als monströs darzustellen rechtfertigt ihre Enteignung und Auslöschung.[695] „This rationalization of displacement through the monsterization of anterior inhabitants is a process both very old and, throughout history, very useful."[696] Die Führung des auserwählten Volkes in das Gelobte Land und die folgende Landnahme sind als Schemata für *origines gentium* im Mittelalter sehr einflussreich, wie die Analyse zeigen wird.

6.2.2. *Contra gigantes* – Die Landnahme Britanniens

Bei der Landnahme Britanniens spielt der Kampf gegen Riesen eine zentrale Rolle. Spuren der Besiedelung Britanniens durch vorzeitliche Riesen finden sich auch in der mittelhochdeutschen Literatur. In Gottfrieds ‚Tristan' berichtet der Erzähler, dass die Minnegrotte von Riesen in den Berg gehauen wurde:

> *daz selbe hol was wilent e*
> *under der heidenischen e*
> *vor Corineis jaren,*
> *do risen da herren waren,*
> *gehouwen in den wilden berc.*
> *dar inne hetens ir geberc,*
> *so sir heinliche wolten han*
> *und mit minnen umbe gan.*[697]

Der Trojaner Corineus gilt bei Geoffrey von Monmouth als *heros eponymos* von Cornwall.[698] *[U]nder der heidenischen e* bezieht sich also auf den Zeitraum vor der Ankunft der Gründungshelden, also auf die Vorzeit, in der die Insel noch von Riesen

---

[694] Vgl. Perlitt: Riesen im Alten Testament. S. 34-38.
[695] Vgl. Cohen: Monster culture – Seven theses. S. 7.
[696] Cohen: Of Giants. S. 34.
[697] Gottfried von Straßburg. Tristan. Hg. von Gottfried Weber. Darmstadt: WBG, 1967. Vv. 16689-16696.
[698] Vgl. Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Hg. von Manfred Kern und Alfred Ebenbauer. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2003. S. 187.

bewohnt war. Die Besiedelung des Landes in einem Akt der *translatio imperii*[699] wird in der ‚Historia regum Britanniae' (1136)[700] Geoffreys of Monmouth beschrieben, und diese Vorstellung beeinflusste anhand von Vorlagen diese Passage im ‚Tristan'-Roman Gottfrieds.[701]

Brutus, einem Abkömmling Aeneas', wird durch ein Traumorakel bestimmt, eine vormals von Riesen bewohnte Insel zu besiedeln.[702] Unterwegs dorthin schließt sich Brutus noch einem Restheer aus Trojanern an, die unter der Führung Corineus' stehen. Die besagte Insel ist noch von einigen wenigen Riesen bewohnt: *Erat tunc nomen insulae albion quae a nemine exceptis paucis hominibus gigantibus inhabitabatur*. / „At this time the island of Britain was called Albion. It was uninhabited except for a few giants." [703] Diese fliehen bei der Ankunft der Trojaner in ihre Berghöhlen.[704] Insbesondere das Corineus zugeteilte Gebiet wimmelt von Riesen. Nach der erfolgreichen Ausrottung wird ein Riese für den Zweikampf mit dem Helden übriggelassen, den derartige Auseinandersetzungen erfreuen.

> *Delectabat enim eum contra gigantes dimicare quorum copia plus ibidem abundabat. quam in ulla prouinciarum. quae consociis suis distribute fuerant. Erat ibi in ceteros detestabilis quidam nomine goemagog. stature xii. cubitorum.*[705]
>
> Corineus experienced great pleasure from wrestling with the giants, of whom there were far more there than in any of the districts. Among the others there was a particularly repulsive one, called Gogmagog, who was twelve feet tall.[706]

Vom Kampf gegen den zwölf Fuß großen Riesen Goemagog[707] wird bei Geoffrey ausführlich berichtet. Corineus wirft den Riesen über eine Klippe, am Boden zerschellt

---

[699] Vgl. Stevens, Adrian: Killing giants and translating empires: The History of Britain and the Tristan romances of Thomas and Gottfried. In: Blütezeit: Festschrift für L. Peter Johnson zum 70. Geburtstag. Hg. von Mark Chinca, Joachim Heinzle und Christopher Young. Tübingen: Niemeyer, 2000. S. 409-426.

[700] Zitiert nach: The Historia Regum Britanniae of Geoffrey of Monmouth. Hg. von Acton Griscom. Übers. von Robert Ellis Jones. London [u.a.]: Longmans, 1929. Im Folgenden ‚Historia Regum Britanniae'. Übersetzung nach: Geoffrey of Monmouth. The History of the Kings of Britain. Übers. von Lewis Thorpe. London [u.a.]: Penguin, 1988. Im Folgenden ‚History of the Kings of Britain'.

[701] Der historische Bericht Geoffreys ist im ‚Roman de Brut' von Wace aufgegriffen worden. Im ‚Roman de Brut' (Wace) wird ebenfalls eine Schar von 20 Riesen erwähnt, die Goemagog anführt. Eine weitere mögliche Quelle Gottfrieds wäre Thomas (‚Roman de Tristran') oder wie Stevens spekuliert, ein anderer Intertext oder Wissensreferenzen (vgl. Stevens: Killing Giants. S. 418).

[702] Vgl. Okken, Lambertus: Kommentar zum Tristan-Roman Gottfrieds von Straßburg. Bd. 1 Amsterdam: Rodopi, 1984. S. 573.

[703] ‚Historia Regum Britanniae'. S. 249; ‚History of the Kings of Britain'. S. 72.

[704] Vgl. ‚Historia Regum Britanniae'. S. 249.

[705] ‚Historia Regum Britanniae'. S. 250.

[706] ‚History of the Kings of Britain'. S. 72.

[707] Vgl. auch Boyer zum Namen: „Originally, Gog was a Hebraic giant from a place called Magog (found in the Books of Genesis and Ezekiel), but later Magog becomes a seperate entity in apocalyptic literature where both giants are in league with the Antichrist. In British literature, Geoffrey of Monmouth's Historia

der Körper und färbt das Meer rot. Der Ort wird nach dem Fall des Riesen *saltus goemagog* oder Gogmagog's Leap genannt. Corineus' Sieg über den Riesen markiert den Übergang der Macht von den Riesen auf die Trojaner und läutet ein neues Zeitalter ein. Die Herrschaft der Riesen, eine Zeit *ante lege*, wird abgelöst durch ein Zeitalter *sub lege*.[708] Nach der Vernichtung der Riesen benennt Brutus das Land Albion nach sich selbst in Britannien um und gründet die Hauptstadt Neu-Troja (*troiam nouam*).[709] Der *heros eponymos* vollzieht einen Gewaltakt, durch welchen die Landnahme legitimiert wird. Den Kampf gegen Riesen und den Wandertopos stellen Cohen und andere als Parallele zur Besiedelung Kanaans durch die Israeliten heraus, wo das Volk Israel ebenfalls ein Volk von Riesen bezwingen muss, um im Gelobten Land leben zu können.[710]

Geoffrey gibt in seiner ‚Historia' allerdings keine Erklärung dafür, wie die Riesen auf die Insel kamen: Sie sind einfach da. Diese Lücke wurde im 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts durch eine ergänzende Herkunftserzählung geschlossen. Der anglonormannische Text ‚Des Grantz Geants',[711] welcher häufig zusammen mit dem ‚Roman de Brut' überliefert wurde,[712] erzählt die Vorgeschichte Albions. ‚Des Grantz Geants' wurde auf Englisch, Walisisch und auf Latein übersetzt, was einer Art nachträglicher historischer Autorisierung der Herkunft der Riesen Albions gleichkommt.[713] Die lateinischen Fassungen werden auf die 1330er Jahre datiert.[714] ‚De origine gigantum' erweitert Geoffreys Herkunftserzählung um eine Vorgeschichte. Der Text erklärt, warum *Anglia* früher *Albion*[715] hieß und wieso es von Riesen besiedelt war,

---

Regnum Britanniae conflates the giants to Goemagot or Gogmagog (s.o.)." (Boyer: Chaos, Order and Alterity. S. 4).

[708] Stevens: Killing giants and translating empires. S. 245. Stevens interpretiert die drei Zeitalter der Historie in Bezug auf die Minnegrotte.

[709] ‚Historia Regum Britanniae'. S. 252.

[710] Vgl. Cohen: Of Giants. S. 30-49; vgl. auch Stevens: Killing giants and translating empires; vgl. Stephens: De historia gigantum; vgl. Stephens: Giants in Those Days. S. 70-72.

[711] Editionen: Des Grantz Geanz. An Anglo-Norman Poem. Hg. von Georgine E. Brereton. Oxford, 1937; Carley, James P. / Crick, Julia: Constructing Albion's past: An annotated edition of ‚De Origine Gigantum'. In: Arthurian Literature 13 (1995). S. 41-114.

[712] Vgl. Carley / Crick: Constructing Albion's past. S. 41-114. S. 46.

[713] „The translation of works of literature from French into Latin was rare in the Middle Ages. When it did occur, it represented an elevation of the text, its enshrinement in linguistic authority." (Carley / Crick: Constructing Albion's past. S. 51. Zum Fiktionalitätsproblem vgl. Tanneberger: Visualisierte Genealogie. S. 123f.).

[714] Carley / Crick: Constructing Albion's past. S. 41.

[715] Lateinisches Original zitiert nach: Carley / Crick: Constructing Albion's past. Vv. 1f. Im Folgenden ‚De Origine Gigantum'. Englische Übersetzung zitiert nach: Evans, Ruth: Gigantic Origins. An Annotated Translation of De Origine Gigantum. Arthurian Literature 16 (1998). S. 419-434. Im Folgenden ‚Gigantic Origins'.

bevor Brutus und die Trojaner die Insel von ihnen befreiten. Die Schuld für die Riesenplage liegt, wie so oft im Mittelalter, bei eigensinnigen Frauen. Dreißig griechische Prinzessinnen, die älteste von ihnen Albina, beschließen *quadam uice feminea operante industria*,[716] ihre Ehemänner zu töten, wenn sie ihnen nicht gehorchen wollen. Die jüngste der Schwestern verrät jedoch ihrem Vater, dem griechischen König, diesen Plan. Bevor die gesellschaftliche Ordnung durch die aufmüpfigen Frauen ins Wanken geraten kann, werden die anderen 29 Prinzessinnen zur Strafe exiliert. Sie leiden auf einem ruderlosen Schiff Hunger und Todesangst, bis der Wind und das Schicksal sie auf eine unbewohnte, aber fruchtbare Insel treiben. Nach der Landung vollzieht Albina einen Gründungsakt. Sie nimmt die Führung an sich und wird als weibliche Gründungsfigur instituiert:

> *„[…] iustum est ut prima sim ego omnium uestrum in ea et iuris mei sit principatus ipsius, quia prior ega in egressu nostro de naui seisinam eius accepi." Cuius sentencia ab omnibus approbata Albina eis preficitur et ex eius nomine terra Albion nuncupatur.*[717]
>
> „[…] it is right that I should be the first of all of you in it and the lordship of it should be mine of right, because in the disembarking from the ship I took seisin of it." When this judgement had been approved by all, Albina was given authority over them all and the land was called Albion after her name.[718]

Auf Albion etablieren die Prinzessinnen nun eine naturnahes, aber dysfunktionales Matriarchiat. Sie beginnen zu jagen und werden aufgrund der reichhaltigen Nahrung erst dick und dann wollüstig. Bei so viel Sünde lässt der Teufel nicht lange auf sich warten: *[D]emones incubi*[719] kopulieren in der Gestalt von Männern mit den Albinerinnen und schwängern sie. Aus dieser Verbindung gehen die Riesen hervor.

> *Et erat generacio monstruosa scilicet inmoderate statute magnitudinies excessiue et fortitudinis obstupende. Aspectus uero gigantum horribilis erat nimis quia et horridi demones orridos procrearunt gigantes et matres gigantum horride corpulencie extiterunt.*[720]
>
> And truly the monstrous generation was of huge stature, of vast size, and stupendous strength. Indeed, the appearance of the giants was exceedingly horrifying since loathsome demons gave birth to loathsome giants, and also the mothers of the giants where of loathsome fatness.[721]

---

[716] ‚De origine gigantum'. V. 15; „under the influence of a certain feminine fate" (‚Gigantic Origins'. V. 14f.).
[717] ‚De origine gigantum'. Vv. 85-89.
[718] ‚Gigantic Origins'. Vv. 91-95.
[719] ‚De origine gigantum'. V. 100.
[720] Ebd. Vv. 106-110.
[721] ‚Gigantic Origins'. Vv. 114-118.

Die Mütter gehen eine inzestuöse Verbindung mit den von ihnen geborenen Monstern ein und die Nachkommen besiedeln die Insel. Die Transgressionen der Prinzessinnen[722] repräsentieren den chaotischen Zustand des vorzeitlichen Albion. Sobald die Funktion der griechischen Prinzessinnen als monströse „Gebärmaschinen“[723] der Albion bevölkernden Riesen abgeschlossen ist, verschwinden sie aus der Erzählung. Albina und ihre Schwestern sind die misogyne Inkorporation einer ungeordneten Natur.[724] Erst die Trojaner Brutus und Corineus können 260 Jahre später den transgressiven weiblichen Gründungsakt korrigieren,[725] dem Chaos Struktur geben und die Insel zivilisieren.

In diesen beiden Herkunftserzählungen der Landnahmen Britanniens bündeln sich viele der genannten Topoi wie die Wanderung der Trojaner oder die doppelte Benennung des eroberten Landes nach den eponymen Heroen Brutus und Corineus bzw. zuvor der Antiheroine Albina. Die Legitimation durch die Abstammung von den Trojanern vermischt sich mit dem biblischen Topos der Landnahme Kanaans. Der erste Teil der Untersuchung hat eines der möglichen Schemata präsentiert, auf welche Weise Riesen an *origines gentium* beteiligt sein können: Sie werden als monströse Gegnerfiguren inszeniert, die überwunden werden müssen, um durch einen Gewaltakt Ordnung zu etablieren und die Idoneität der etymologisch verbürgten Gründungsherrscher zu beweisen.

6.2.3. *Der erst tyranne* – Nimrod als Spitzenahn der Ungarn

Wie zu Anfang bemerkt wurde, wohnt der Riesengewalt eine Ambivalenz inne. Innerhalb dieses Bedeutungsspielraums ist es im Mittelalter auch möglich, Riesen nicht nur lediglich als Gegner der Zivilisation zu überwinden, sondern sie selbst für den Ursprung einer *gens* zu instrumentalisieren. Eine andere Funktionalisierung von Riesen als in der ‚Historia‘ Geoffreys erfolgt in den folgenden zwei Herkunftserzählungen der Ungarn und der Deutschen, in denen die *gentes* durch Riesen erst erzeugt werden. In der ‚Ungarnchronik‘ Heinrichs von Mügeln wird der biblische Riese Nimrod als Spitzenahn der Ungarn aufgeführt.

---

[722] Der versuchte Mord der Ehemänner, die sexuelle Verbindung mit den Incubi, der Inzest; vgl. Johnson, Lesley: Return to Albion. In: Arthurian Literature 13 (1995). S. 19-40. S. 31.
[723] Vgl. Schröter, Felix: Von Kriegerinnen und Gebärmaschinen. Weibliche Figuren in Game of Thrones-Videospielen. In: Die Welt von Game of Thrones. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf George R.R. Martins A Song of Ice and Fire. Hg. von Markus May [u.a.]. Bielefeld: transcript, 2016. S. 193-211.
[724] Vgl. Cohen: Of Giants. S. 47.
[725] Vgl. Johnson: Return to Albion. S. 26.

Die ‚Ungarnchronik' Heinrichs von Mügeln entstand zwischen 1356 und 1365.[726] Die Prosachronik beschreibt die ungarische Geschichte von der Sintflut bis ins Jahr 1333.[727] Vorlage ist eine nicht erhaltene lateinische Chronik, die zur Familie des ‚Chronicon Budense'[728] gehört und mit einigen Interpolationen übersetzt wurde.[729] Das Werk ist in neun Handschriften überliefert.[730] Als Hauptquelle dient in dieser Analyse die volkssprachige ‚Ungarnchronik', wobei gelegentlich mit lateinischen Chroniken wie der ‚Wiener Bilderchronik' und der ‚Gesta Hungarorum' verglichen wird.[731]

Die Erzählung vom Ursprung der Ungarn beginnt, wie viele genealogische Entwürfe im Mittelalter, nach der Sintflut. Die Menschheit geht traditionell aus den drei Söhnen Noahs, Sem, Japhet und Cham, hervor, denen Asien, Europa und Afrika zugeteilt werden.[732] Die Ungarn werden zu den Nachkommen Japhets gezählt und somit in den europäischen Bereich eingeordnet.[733]

> *Do nu czwayhundert jar und ein iar vergangen waz nach der sintflut, do waz Nemprot der ryse, Kana sun, aus dem samen Japhet geporn. Der begund do mit sein geslechte pawen den tum [turn][734] Babel, ob die sintflut keme, daz sie da muchten bleiben. Der selbe waz der erste tyranne, und vant gewalt auf erden.* (‚Uchr.' S. 107, Z. 1-6)

Wie in Kapitel 2.1.2 bereits ausgeführt wurde, stammt Nimrod aber aus dem Geschlecht Chams und ist der Sohn des Kusch (Gen 10,9). In der ‚Ungarnchronik' wird er hingegen

---

[726] Vgl. Stackmann, Karl: Heinrich von Mügeln. In: ²VL 4. Sp. 815-827. Sp. 817. Macartney datiert auf 1359 oder 1360; vgl. Macartney, Carslisle A.: The medieval Hungarian historians. A critical and analytical guide. Cambridge: Univ. Press, 1953. S. 144.

[727] Vgl. Stackmann, Heinrich von Mügeln. Sp. 818. Ebenfalls existiert eine gereimte lateinische Fassung Heinrichs von Mügeln (‚Chronicon Rhythmicon'). Die lateinische Fassung ist für Ludwig I. von Ungarn verfasst worden, von der volkssprachlichen Chronik abhängig und wird auf 1359-1362 datiert. Sie bricht aber im Jahr 1072 ab und wird daher als Fragment betrachtet (vgl. Stackmann, Heinrich von Mügeln. Sp. 817, 819).

[728] Die Budaer Chronik (B) ist eine Kompilation früherer Chroniken, die von Macartney auf Anfang des 14. Jahrhunderts datiert wird; vgl. Macartney: The medieval Hungarian historians. S. 112f.

[729] Macartney: The medieval Hungarian historians. S. 56, 144.

[730] Vgl. ebd. S. 144.

[731] Eine nicht sehr zuverlässige Transkription erschien erstmals 1805 von Kovachich (Sammlung kleiner noch ungedruckter Stücke, in welchen gleichzeitige Schriftsteller einzelne Abschnitte der ungarischen Geschichte aufgezeichnet haben. Bd. 1 von Martin Georg Kovachich. Ofen: 1805; im Folgenden ‚Uchr.' Kovachich). Sie beruht auf Abschriften der Wolfenbüttler Exemplare (vgl. ebd. XV; Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., Cod. 19.26 / Cod. 20 Aug. 4°). Die kritische Ausgabe von 1938 durch Travnik ist zu bevorzugen: Chronicon Henrici de Mügeln Germanice conscriptum. In: Scriptores rerum Hungaricum tempore ducum regumque stirpis Apadianae gestarum Bd. 2. Hg. von Eugenius Travnik. Budapest: Akademiai Kiadó, 1938. S. 87-224. Im Folgenden ‚Uchr.' Zu Verständniszwecken wird jedoch gelegentlich auf Kovachich und auf das Volldigitalisat des Cpg 5 zurückgegriffen (Heidelberg, Universitätsbibl., Cpg 5, Heinrichs von Mügeln ‚Ungarnchronik' fol. 18r-53v; https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg5 [letzter Zugriff am 11.05.2018].

[732] Vgl. Radek, Tünde: Das Ungarnbild in der deutschsprachigen Historiographie des Mittelalters, Frankfurt a. M.: Lang, 2008. S. 131.

[733] Vgl. ebd. S. 131.

[734] Vgl. ‚Uchr.' Kovachich. S. 2.

als *Kana sun* bezeichnet.[735] Nimrod stammt also ebenso wie die Ungarn, als deren Spitzenahn er hier ausgewiesen wird, aus dem Geschlecht Japhets. Wie es zu dieser speziellen Genealogie kommt, soll später noch beschrieben werden. Nach der genaueren Schilderung des Turms zu Babel und der folgenden Sprachverwirrung wechselt der Erzähler der ‚Ungarnchronik' in den genealogischen Modus: *Hie wellen wir lassen sein die hystorien und wollen sagen, wie die Hevnen herkumen sein,* (‚Uchr.' S. 107, Z. 16-18). Hunnen (*Hevnen)* und Ungarn *(Ungern)* werden in der Chronik synonym gebraucht.[736] Nun wird von ihrem Ursprung erzählt.

> *do zoh her Nemprot der rysz, herre Kana sun, yn ein lant, daz hyesz Eynlot und heysset nu Persiden. Und het do mit seiner hawsfrawen Oneth zwen sün: der ein hiesz Himor, der ander Magor, von den die Hewnen komen. Der selb rysz Nemprot waz dreissig eln lang, alz dy hystorien sagen, und was der erst tyranne, der gewalt het funden. Auch hette der selb Nemprot mer kynder mit andern weiben gehabt, von den ich hie nicht sage.* (‚Uchr.' Travnik S. 108, Z. 1-9)

Nimrod wird hier explizit als 30 Ellen großer Riese genannt. Zudem tritt er in seiner Eigenschaft als erster Gewaltherrscher auf der Welt auf. Durch diese zwei Merkmale, seine Größe und seine Gewaltherrschaft, zeichnet er sich gegenüber anderen Nachkommen Noahs aus. Die Legitimation der *gens* erfolgt über eine herausragende Differenz.[737] Am Ursprung der Ungarn wird eine Zäsur gesetzt, die die entsprechende „genealogische Ordnung aus der größeren Gemeinschaft des Menschengeschlechtes ausgrenzt und ihr ihre Unverwechselbarkeit verleiht."[738]

Der Riese Nimrod zeugt mit seiner Frau Oneth im Land Persien zwei Söhne, Hunor und Magor, aus denen die Ungarn hervorgehen. Eines Tages gelangen die beiden Brüder Hunor und Magor auf der Jagd nach einer Hirschkuh[739] in das Land *Metioda* (‚Uchr.' S. 108, Z. 11) in der Nähe von Persien. Da das neue Land so fruchtbar ist, verabschieden sie sich von ihrem Vater und besiedeln es. Die Jagd nach einem Hirsch oder einer Hindin ist neben der biblischen genealogischen Herleitung ein populäres Motiv mittelalterlicher

---

[735] Vgl. Radek: Das Ungarnbild. S. 132.
[736] Die Bezeichnung *magyar* ist eine Selbstbenennung der Ungarn mit finnougrischer Herkunft, „während die in den lateinischen abendländischen Quellen eingebürgerte Fremdbezeichnung *Ungri* für Ungarn auf den türkischen Begriff *onogur* zurückzuführen ist." (Radek: Das Ungarnbild. S. 133, Anm. 504).
[737] Vgl. Kellner: Ursprung und Kontinuität. S. 109.
[738] Ebd. S. 110.
[739] Dass gerade die Söhne des Nimrods, des Jägers gegen den Herren, ebenfalls Jäger sind, ist eine interessante Parallele. Vgl. Franz, Leonie: Wahre Wunder: Tiere als Funktions- und Bedeutungsträger in mittelalterlichen Gründungslegenden. Heidelberg: Winter, 2011. S. 75.

Gründungserzählungen.[740] Im sechsten Jahr erbeuten Hunor und Magor neben weiteren Gütern zwei Töchter eines Fürsten namens Dule Alanorum und entführen sie in ihr Land. *Daz waz der erst raub der nach der sintflút geschah,* (‚Uchr.' S. 108, Z.22f.) kommentiert der Erzähler. Aus der Verbindung der Söhne Nimrods mit den geraubten Frauen gehen die Hunnen hervor. Als nun wiederum im Land Metioda so viele Menschen wohnen, dass die Ressourcen nicht mehr ausreichen, um sie zu ernähren, müssen die Söhne Nimrods ein weiteres Land einnehmen: *Czittia* (Skythien). Dort wohnen schon Preußen, die aber erschlagen und vertrieben werden (vgl. ‚Uchr.' S. 109, Z. 5f.). So wird die erste Landnahme der Ungarn geschildert.

Der Chronist verknüpft die biblische mit der ungarischen Vorzeitgeschichte. Das biblische Wissen um Nimrod als Nachfahre Noahs wird mit der Wunderhirschsage und der Abstammung von den zwei Brüdern Hunor und Magor verbunden. An dieser Stelle ist zu thematisieren, warum Nimrod hier als Japhets Nachfahre auftritt. In der biblischen Genealogie stammt Nimrod eben nicht aus Japhets, sondern aus Chams Geschlecht. Durch diesen Wechsel der Söhne Noahs entsteht an dieser Stelle in der ‚Ungarnchronik' Heinrichs von Mügeln ein Bruch zur traditionellen biblischen Genealogie. Unklar ist auch, wer Nimrods Vater *Kana* ist, es könnte sich um eine Vermischung aus Cham und Kusch handeln. Es wäre möglich, dass der biblische Riese Nimrod mit einem ähnlich klingenden Namen eines ungarischen Stammvaters verschmolzen wurde.[741] Der Name *Nemprot* sei wahrscheinlich ursprünglich auf eine andere ungarische, heute unbekannte Bezeichnung zurückzuführen, mutmaßt Radek.[742] Diese unbekannte Bezeichnung wurde womöglich von einem Chronisten durch Nimrod ersetzt oder mit ihm gleichgesetzt

---

[740] Vgl. Franz: Wahre Wunder. S. 71. Oneth, oder auch Eneth, steht für den Namen der Urmutter der Ungarn, der auch mit dem Denotat üno (Hinde), der Hirschkuh, in Verbindung zu bringen ist. Der Hirsch spielt auch in der ‚Uchr.' als wundersames Tier noch eine Rolle, wenn er mit brennenden Kerzen im Geweih den Standort einer Kirche anzeigt. Vgl. Radek: Das Ungarnbild. S. 132; sie beruft sich auf: Györffy, György: Krónikáink és a magyar ostörténet. Régi kédések – ùj válaszok. Budapest: Balassi, 1993. S. 205. Vgl. dazu auch Franz: Wahre Wunder. S. 98.

[741] Dazu Radek: „Genauso wie Oneth (ung. *Emese*?) die Stammmutter der Ungarn sein könnte, so könnte Nemprot den Stammvater der Ungarn verkörpern. Dass dann Nemprot (ung. *Menröt*?) doch dem biblischen Nimrod gleichgesetzt wurde oder ihn ersetzte, kann damit im Zusammenhang stehen, dass sich die Chronisten nach der Christianisierung der Ungarn gezwungen fühlten, auch die Ungarn – wie das auch bei anderen Völkern in Europa charakteristisch war – in die biblische Abstammungsordnung einzufügen." (Radek, Tünde: vor e sü [Ungern] cristen wurdent, do hiessent sü die Hünen. Zur Rolle von Abstammungstheorien im Ungarnbild volkssprachiger Chroniken. In: Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2015. S. 558-572. S. 565).

[742] Vgl. Radek: Das Ungarnbild. S. 132.

„sowie mit dessen Eigenschaften ausgestattet und im Laufe der Zeit so tradiert […].“[743] Die ‚Ungarnchronik‘ Heinrichs von Mügeln inszeniert den biblischen Riesen Nimrod als Spitzenahn, der in Elemente einer spezifisch ungarischen Landnahmesage eingefügt wird und mutmaßlich einen anderen Spitzenahn der Ungarn ersetzt. Dadurch treten Reibungen im genealogischen Getriebe auf, da die Ungarn als Teil Europas (also Japhets) gelten. Es stellt sich im Folgenden die Frage nach der Relevanz dieses riesischen Erbes in der *origo gentis* und deren Landnahmeerzählung, welche im weiteren Verlauf der ‚Ungarnchronik‘ anhand der Figur Attilas analysiert werden soll.

Nachdem die Ungarn Skythien besiedelt haben, wiederholt sich das anfängliche Problem: Im Jahre 1028 n. Chr. werden die Ressourcen des Landes knapp und sie müssen wiederum expandieren (vgl. ‚Uchr.‘ S. 110, Z. 2). Zu diesem Zweck werden Hauptmänner erwählt, unter ihnen auch Bendekus’ Söhne Etzel, Kewe und Buda. Mit großem Aufgebot ziehen die Hunnen nach Westen in das Land *Besserum* bis an den Fluss *Tyscia* (Teysse) (‚Uchr.‘ S. 111, Z. 9). Dies ist die zweite Phase der ersten Landnahme.[744] Im folgenden Kapitel wird die kriegerische Auseinandersetzung mit dem Herrscher *Maternus* (Macrinus) geschildert, der gegen die Ausbreitung der Hunnen in seinem Land die Römer und Dietrich von Bern um Hilfe bittet. Auf beiden Seiten fordert die Schlacht große Verluste, unter anderem verliert Attilas Bruder Kewe das Leben. Nach dem Sieg der Hunnen und der erfolgreichen Eroberung des Gebietes Pannonien[745] wird Etzel bzw. Attila zum König der Hunnen erwählt.

Bei der Ernennung Attilas zum Herrscher der Hunnen durch das Volk wird eine genealogische Dimension eröffnet. *[U]nd hiesz daz volk sich nennen Eczel der Hewnen kunig und ein furst der werlt und ein gayssel gotes, hern Bendekus sun und ein neffe des*

---

[743] Vgl. ebd. S. 133. Für diese These spricht, dass auch an anderer Stelle eine ähnliche Verschmelzung biblischer und ungarischer Herkunftssagen erfolgt. Magor, einer der Söhne Nimrods in der Genealogie der Ungarn, wird auch mit Magog gleichgesetzt, der in der Bibel einer der Söhne Japhets ist (vgl. Macartney, The medieval Hungarian historians. S. 2). „Die skytisch-(hunnisch)e Herkunft der Ungarn lässt gleich den Gedanken der Abstammung von Magog, einem der sieben Söhne Japhets mitschwingen, die ebenfalls im Buch Genesis genannt werden und von denen weitere Völker herzuleiten seien.“ (Radek: Das Ungarnbild. S. 133f.). Die Abstammung von Nimrod wird in der ‚Wiener Bilderchronik‘ angefochten: Hier ist Magor, ein Sohn Japhets, der Progenitor von Hunor und Magor.

[744] Die Landnahme der Ungarn erfolgt in zwei Etappen im 4./5. und im 7./8. Jh., „wobei die letztere zum Teil in die Streifzüge mündet und folglich mit ihnen verflochten dargestellt wird.“ (Radek: Das Ungarnbild. S. 175f.).

[745] Pannonien bezeichnet hier „nicht nur die bis zum mittleren Abschnitt der Donau reichende frühere Provinz Pannonien, sondern auch die östlich davon angesiedelten Teile des mittelalterlichen Ungarn.“ (Hervay, Ferenc: Anmerkungen zum Text der Chronik. In: Bilderchronik; Chronicon pictum; Chronica de gestis Hungarorum; Wiener Bilderchronik. Hg. von Dezsö Decsényi. Kommentarband. Bd. 2. Hanau a.M.: Dausien, 1968. S. 165-190. S. 167, Anm. 68).

grossen riessen hern Nemprotzh, in Engady gen czogen (‚Uchr:' S. 114, Z. 12-15). Neben Attilas Verdienst in der Schlacht spielt seine Verwandtschaft zu Nimrod bei der Wahl als Oberhaupt der *gens* im Hinblick auf seine Idoneität eine Rolle. Die direkte Abstammung von Nimrod wird im Moment von Attilas Wahl zum König instrumentalisiert. Durch die Bezeichnung als Sohn des Bendekus und Neffe des großen Riesen Nimrod im Titel erfolgt eine genealogische Rückbindung an die Vergangenheit. Der riesische Spitzenahn wird außer mit seiner Funktion der Differenzsetzung am Ursprung der *gens* in Bezug auf Attila und ihre weitere Expansion relevant. Die Erzählung befindet sich an diesem Punkt noch in der heidnischen Vorzeit der ungarischen Geschichte, denn Attilas Herrschaft ist nicht christlich legitimiert, sondern über seine Herkunft von Nimrod und durch die Wahl der Hunnen. Die weitere Darstellung der ersten Landnahme durch die Hunnen wird mit der Herrschaft unter Attila kombiniert, und diese mit der Vorzeit der Ungarn verbundenen Merkmale Attilas erweisen sich als durchaus negativ.[746]

> *Der kunig Eczel het gar ein czornig geschiht [geficht]*[747] *und ein hoffertigen ganck und ein prayte prust und einen langen part und unkeusch und milde czu allen stunden. Und was streithaftig und starg und groszmutig und reyne in seinem hawsz. Ein itlich mensch het in liep durch sein stete milde. Auch von natur er mortlich waz, daz man yn sere furcht. Auch czoh mancher hant volk zu ym und maniger hant gezeug, die er all mildiclich und lieplich hielt oder von im weyst. Auch furt er mit ym maniger hant werck, do man stete und purg twinget und gewinnet, so daz es unmuglich zu sprechen ist.* (‚Uchr:' S. 114, Z. 15-S. 115, Z. 1-9)

Attila wird als einziges positives Attribut die Freigiebigkeit (*milte*) zugeschrieben, darüber hinaus wird er aber durch eine Reihe negativer Eigenschaften gekennzeichnet. Der König wird als unkeusch beschrieben. Zorn und Hoffart spiegeln sich in seiner Mimik und Gestik, und seine mörderische und treulose Natur wird allgemein gefürchtet. Er besitzt ein Bett und einen Tisch aus Gold. Der Erzähler kommentiert: *In sulcher hant hoffart der werld treib der kunig der Hewnen* (‚Uchr:' S. 115, Z. 14f.). Sein Ehrgeiz treibt ihn an, fortlaufend Krieg zu führen und ein Weltreich zu erobern. Kapitel 6–8 der ‚Ungarnchronik' schildern die gewaltige Expansion des Reiches. In ausgedehnten Kriegszügen unterwirft er Länder und Städte und verbreitet Furcht und Schrecken in der Welt: *Des erhub sich das hercz kung Eczels und der Hewnen und all land erchracken* […] *do macht der kunig etzel manich reich tzinshaftig daz im durch forchet dynet* (‚Uchr:' S.118, Z.11-14). Attilas Epitheton ‚Geißel Gottes' bezieht sich auf seine Eroberungsfeldzüge und Plünderungen. Die *flagellum dei*-Topik findet sich in

---

[746] Vgl. Radek: Das Ungarnbild. S. 176.
[747] Vgl. ‚Uchr.' Kovachich. S. 8.

Verbindung mit dem Hunnenkönig ab dem 6. Jahrhundert und wird in der Volkssprache seit Ende des 12. Jahrhunderts tradiert.[748] Die Schilderung Attilas als brutaler Gewaltherrscher, der die Welt unterjocht, wird in direkten Bezug zu seiner Abstammung von Nimrod gesetzt. Der Riese gilt als erster Tyrann auf der Welt, der sich gegen Gott auflehnt und durch *superbia* den Turm zu Babel bis zum Mond bauen will. Attila wird in der ‚Ungarnchronik' als der hoffärtige Gewaltherrscher per se dargestellt, der die ganze Welt mit *mort* und *fewre* (‚Uchr.' S. 118, Z. 24) erobert. Gewalt und Landnahme werden also in die *origo gentis* integriert, sie stehen nicht nur am Anfang. Der riesige Spitzenahn dient also nicht nur zur Differenzsetzung am Ursprung der Ungarn, sondern seine Nachkommen handeln ähnlich. Die Eigenschaften Attilas stehen im direkten Zusammenhang mit der *superbia* und Gewaltherrschaft Nimrods und der Landnahme und Expansion der *gens*.

Ein weiteres negatives Merkmal der Attila-Figur ist der Fratrizid bzw. der Gründungsmord.[749] Das von Kellner postulierte Schema kommt auch bei der Gründung der Stadt Etzelburg in der ‚Ungarnchronik' zum Tragen. Attilas Bruder Buda erhält einen Teil des neuen Gebietes, nachdem Attila zum König ernannt wurde.[750] In Pannonien gründet Buda eine Stadt und benennt sie nach sich. *Daz muet den kunig Eczel. Und ertrenckt sein pruder Budam genant und hiesz […] die stat Eczelpurck nach seinem namen nennen* (‚Uchr.' S. 199, Z. 12-14). Der Brudermord, der als Gewalttat am Ursprung von Gründungserzählungen stehen kann, baut das Bild des heidnischen Wüterichs zusätzlich aus, der schließlich während einer seiner weiteren Sünden, der Wollust, selbst ein blutiges Ende findet. Insgesamt wird in der ‚Ungarnchronik' ein negatives Bild des Hunnenkönigs gezeichnet, wobei einige Merkmale wie sein

---

[748] Die *flagellum dei*-Topik im Mittelalter geht zurück auf Jesaja 10,5: „Weh Assur, dem Stock meines Zorns! Es ist der Knüppel meiner wütenden Hand." Es handelt sich um einen im Laufe der Zeit zum Topos gewordenen Ausdruck für Assur als Strafe Gottes, den Augustinus auf den Goten Alarich anwendet (vgl. Radek: Das Ungarnbild. S. 134, Anm. 511; vgl. Hervay: Anmerkungen. S. 167). Die christlich-kirchliche Sicht des Hunnenkönigs als *flagellum dei* findet sich zuerst bei Gregor von Tours im 6. Jahrhundert und wird seit dem 11. Jahrhundert in Frankreich tradiert, im Deutschen erscheint der Topos Ende des 12. Jahrhunderts (vgl. Schulze, Ursula: Etzel/Atli, I. Deutsche Literatur. In: LexMA 4. Sp. 61-62. In: Brepolis Medieval Encyclopaedias Lexikon des Mittelalters Online [letzter Zugriff am 1.6.2018]). Bei seiner Ernennung zum Herrscher der Hunnen wird Attila bereits als ein Fürst der Welt (*metus orbis*, „Satan") und wird als Geißel Gottes (*flagellum dei*) eingeführt (vgl. Hervay: Anmerkungen. S. 167, Anm. 63; S. 168, Anm. 88).

[749] Vgl. Kellner: Ursprung und Kontinuität. S. 150.

[750] Attila und sein Bruder Buda (Bleda) traten nach dem Tod ihres Oheims Ruga 434 in Wirklichkeit gemeinsam die Regentschaft an (vgl. Hervay: Anmerkungen. S. 268, Anm. 88; vgl. Kim, Hyun Jin: The Huns. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016. S. 92f.).

Machthunger und seine *superbia* direkt mit der Abstammung vom Riesen Nimrod korrespondieren.

Es stellt sich nun die Frage, inwiefern das riesische Erbe weiter propagiert wird und ob es innerhalb der ‚Ungarnchronik' relevant wird. Die Abstammung berechtigt die Ungarn durch ihre Natur zu ihrer ersten Landnahme in Pannonien. Nachdem das Geschlecht Etzels vergangen ist, wird in der Chronik nun allgemein von den Hunnen gesprochen. Die zweite Landnahmesage instituiert als weitere Spitzenahnen die sieben Hauptmänner und verknüpft sie mit der Sage vom Weißen Ross.[751] Die Hunnen ziehen weiter nach Transsilvanien. Dort bauen sieben Hauptmänner sieben Festen; deswegen nennen die Deutschen das Land Siebenbürgen, erklärt die Chronik. Der gewaltigste Hauptmann ist Arpad. Die Abstammung von Arpad „bildet die Grundlage zur rechtmäßigen Ausübung von Macht"[752] im ungarischen Königshaus und diese Figur fungiert ebenfalls als Spitzenahn.[753] Durch eine List, in der ein Pferd (das weiße Ross) eine tragende Rolle spielt, erfolgt die Legitimation Arpads zur Landnahme. In der zweiten Landnahmeerzählung finden sich im Vergleich zur ersten Landnahme durch Attila nun auch christliche Elemente. Arpad bittet Gott um das Land, und das Kapitel schließt mit einem typologischen Vergleich: *Also ward den Hewnen wider daz Land Pannonia, alz her Moyses un den kynden von Israhel gab das Land Basan und alle reich von Chamaan* (‚Uchr.' S. 131, Z. 12-14). Auch die zweite Landnahmesage wird mit ungarischen Sagenelementen wie den Arpaden und dem weißen Ross verknüpft und stellt typologische Bezüge zwischen biblischen und historischen Gestalten und Ereignissen her.[754]

Auch wenn die Ungarn an einem bestimmten Punkt der Geschichte zum christlichen Glauben bekehrt wurden, ist das Schwanken zwischen Christentum und Heidentum immer wieder Thema in den Chroniken.[755] Die Konversion ist keineswegs als stabil zu bezeichnen und verursacht während der Herrschaft einzelner Könige immer wieder Probleme. Das heidnische und gewalttätige Potential der Ungarn, welches in Nimrod und Attila wurzelt, kommt während der kriegerischen Auseinandersetzungen mit den

---

[751] Vgl. Radek: Das Ungarnbild. S. 176.
[752] Vgl. ebd. 137.
[753] Vgl. Hervay, Ference: Genealogie der Arpaden und Anjou-Könige von Ungarn. In: Bilderchronik. S. 191f.
[754] Vgl. Radek: Das Ungarnbild. S. 60.
[755] Vgl. ebd. S. 254.

Deutschen zum Vorschein und wird in Bezug zum *flagellum dei*-Topos gesetzt (‚Uchr.' S. 142, Z. 20-24) und beispielsweise zur Begründung der Exekution der ungarischen Hauptmänner Leel und Bulchu herangezogen. Auch wenn Attilas Geschlecht längst vergangen ist, haben die Ungarn, wenn sie nicht als Christen auftreten, durchaus das Potential, die negativen Züge der heidnischen Vorzeit beizubehalten. Auch bei der Negativzeichnung von christlichen Herrschern wird auf die heidnische Vorzeit rekurriert. Dem vom riesigen Tyrannen Nimrod abstammenden Hunnenkönig Attila werden die Eigenschaften Machthunger, Hoffart, Unkeuschheit und Mordlust zugeschrieben. Außerdem ermordet er seinen Bruder Buda. Auf diesen Pool von negativen Eigenschaften des ersten heidnischen Hunnenkönigs wie Machthunger, Tyrannei, Promiskuität oder das Ausstechen des Bruders im Streit um die Thronfolge wird bei der Schilderung der Könige Peter und Coloman zurückgegriffen. Nimrods Erbe wird also an einigen Stellen virulent.[756]

Als Ergebnis der Analyse der ‚Ungarnchronik' lässt sich festhalten: Zu Anfang der *origo gentis* der Ungarn wird über die Figur des biblischen Riesen Nimrod eine Differenz gegenüber anderen *gentes* konstruiert. Diese Differenz besteht aus den Merkmalen Größe, *superbia* und Gewaltherrschaft. Hierbei werden biblische und ungarische Herkunftserzählungen miteinander verknüpft. Attila, der erste hunnische König, wird über die genealogische Verbindung zum Riesen in seiner Idoneität bestärkt und legitimiert. Die Figuren weisen in vielerlei Hinsicht Parallelen auf, beide stützen zudem die Begründung der ersten Landnahme. In der zweiten Landnahmeerzählung wird ein weiterer Spitzenahn, Arpad, eingefügt. Die Christianisierung der Ungarn erfolgt und typologische Vergleiche zur Landnahme Kanaans treten hinzu. Trotz der Instituierung der christlichen Könige bleibt die Virulenz der hunnischen, heidnischen und im Ursprung riesischen Gewaltherrschaft im Verlauf der Chronik erkennbar.

6.2.4. *Unde gigantes processerunt* – Der Riese Theuton als Spitzenahn der Deutschen

In der ‚Ungarnchronik' entsteht eine *gens* durch den Riesen Nimrod. Im folgenden Kapitel soll ein weiteres Beispiel gezeigt werden, in dem eine *gens* durch die Verbindung mit Riesen erzeugt wird. Die Riesengewalt wird nicht wie im vorherigen Schema bei der Landnahme Britanniens überwunden, sondern ähnlich wie in der ‚Ungarnchronik' für die

[756] Vgl. ‚Uchr.'. S. 153, S. 193.

origo gentis funktionalisiert und in Merkmale der sich dadurch von den anderen *gentes* abhebenden Deutschen konvertiert. Einer dieser Riesen ist der *heros eponymos* Theuton, der jedoch weder der biblischen noch der antiken Tradition entstammt.

In einem breit rezipierten naturkundlichen Kompendium, dem ‚Liber de natura rerum' des Thomas von Cantimpré, wird im Buch über *homines monstruosi* über einen Riesen namens Theutanus berichtet. Hier wird der römische Dichter Lukan rezipiert.[757]

> *Secundum quod Lucanus et multi alii testantur, constat in Theutonia gigantes plurimos extitisse, ita quod a Theutano gigante maximo nomen Theutonia sortiretur; unde Lucanus: Placabant sanguine Theutani. Huius sepulchrum iuxta Danubium fluvium in villa, que dicitur Sancti Stephani, ad duo miliaria prope Wiennam in Austria nonnulli esse dixerunt, quod in longitudine nonaginta quinque cubitos continet; et in eo ossa posse videri, que omnem ammirationen humanam excedant. Testam vero capitis tante amplitudinis esse constat, ut aliquis manu duos gladios cum capulis apprehendens eos vertat in capite, nec tamen attingat teste parietes. Dentes vero habent plus quam latitudinem palme. Hec tibi Wienna civitas Austrie vicinitate certa testabitur.*[758]
>
> Entsprechend dem, was Lukan und viele andere bezeugen, steht es fest, dass es in Theutonia sehr viele Riesen gegeben hat, und weil von Theutanus, einem gewaltigen Riesen, der Name Theutonia herrührt, wie Lukan berichtet: Sie besänftigten Theutanus mit Blut. Dessen Grab ist, wie einige behaupten, neben dem Fluss Donau in einem Dorf, das St. Stephanus heißt, zwei Meilen entfernt in der Nähe Wiens, das in der Länge 95 Ellen misst, und in ihm könne man Knochen sehen, die alle menschliche Bewunderung überstiegen. Es steht fest, dass die Schädeldecke so umfangreich ist, dass jemand, der mit der Hand zwei Schwerter an ihren Griffen packt und sie im Schädel kreisen lässt, er dennoch nicht die Wände des Schädels berührt. Und die Zähne sind breiter als die Handfläche eines Mannes. Dies wird dir die Bürgerschaft von Wien aufgrund ihrer Nähe sicher bestätigen.[759]

Der Name des Landes *Teutonia* gehe auf diesen Riesen Theutanus zurück. Die Ausstellung der Knochen beim Stephansdom bei Wien untermauert die Einbindung Theutons in eine Herkunftserzählung. Die Knochen des Riesen werden als Beweis für die Authentizität der Herkunftserzählung gesehen und somit als Beweis des Anspruchs auf das Land.[760] Dieser Aspekt der Quelle wird noch genauer in Kapitel 7.2.2 im Kontext von Knochen und Wahrheit ausgewertet. Man habe diesen Riesen mit Blutopfern besänftigt. Lukan schrieb in diesem Kontext allerdings, wie aufgrund der lautlichen Ähnlichkeit noch zu erkennen, über den Gott Theutates, dem man Opfer darbrachte.[761]
In Scholien und Glossen – die ‚Pharsalia' war im Mittelalter ein häufig kommentierter Schultext – wird der heidnische Gott Theutates mit Merkur oder Mars gleichgesetzt, und

---

[757] Vgl. Kästner: Theuton. S. 81.
[758] Thomas Cantimpratensis: Liber de natura rerum. Hg. von Helmut Boese. Berlin: 1973. S. 100. Im Folgenden ‚Liber de natura rerum'. Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 185.
[759] Übersetzung von Ingeborg Braisch.
[760] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 185.
[761] Vgl. Kästner: Theuton. S. 83.

schon im 11. Jahrhundert findet sich eine Kölner Handschrift, in der er zum Gott und Namensgeber des germanischen Volksstamms der Teutonen umgedeutet wird.[762]
Mittelalterliche Etymologie versucht den Gott Theutates mit dem Riesen Theuton in Verbindung zu bringen,[763] wie es beispielsweise im ‚Chronicon Ebersheimense', einer Klosterchronik des 12. Jahrhunderts, erklärt wird: Hier wird die Entstehung der deutschen Sprache mit Theutates, dem Gott der Beredsamkeit, in Verbindung gebracht.

> *et quia de multis linguis coadunati fuerant, idioma solius Theutonice locutionis ab omnibus tenendum decrevit ipsamque de aliis linguis supplens exornat et Theutathi, id est deo facundie, consecrat.*[764]
>
> Und weil sie ja aus Völkern mit vielen Sprachen zusammengesetzt waren, bestimmte er, dass nur die Mundart des Theutonischen von allen benutzt werden solle, und ergänzte sie und stattete sie aus mit Wörtern aus anderen Sprachen und weihte sie Theutates, dem Gott der Beredsamkeit.[765]

Hier wird die Entstehung der deutschen Sprache mit Theutates, dem Gott der Beredsamkeit, in Verbindung gebracht.
Wie bereits einleitend vermerkt, ist der Etymologie als Denkform im Mittelalter im Hinblick auf Herkunftserzählungen höchste Bedeutung zuzumessen. „Den vielleicht im Mittelalter bedeutendsten Plausibilisierungsmodus stellen etymologische Argumentationen respektive (Pseudo-)Etymologisierungen dar."[766] Schon in der Antike war die Erfindung von biblischen oder mythischen Helden mit einem passenden Namen ein gängiges Verfahren, um alte und vornehme Abkunft etymologisch beweisen zu können.[767] Die Herkunftssagen vieler europäischer *gentes* werden mit eponymen Heroen verknüpft, die nach dieser etymologischen Denkweise funktionieren:

> […] im Namen ist die Sache, im Gründer das Volk enthalten. Die vielbelächelten Heroen, Francio, Britus, Dan, Nor, Cech, Hunor, Rus, Theuto, Bawarus, Gregus, Italus, Hispanus und wie sie alle heißen, waren nicht einfach „kindliche Erfindungen"; sie fassen nur das vielfach Entfaltete konkret in seinem Ursprung und in einem Zeichen zusammen, das sich vom sprachlichen und geschichtlichen Wandeln der Formen dispensiert.[768]

Die „deutschen" *gentes* gestalten ihre jeweils eigenen Herkunftserzählungen: Die Bayern beziehen sich auf einen Herzog Bawarus, die Sachsen rekrutieren sich aus dem Restheer

---

[762] Ebd. S. 82.
[763] Vgl. ebd. S. 81.
[764] Bloch, Hermann: Zur Überlieferung und Entstehungsgeschichte des Chronicon Eberheimense. In: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 34 (1909). S. 125-173. S. 161.
[765] Übersetzung von Ingeborg Braisch.
[766] Vgl. Tanneberger: Visualisierte Genealogie. S. 531.
[767] Vgl. Kästner: Theuton. S. 77.
[768] Borst: Der Turmbau von Babel. Bd. II/2. S. 924.

Alexanders,[769] die Franken führen sich auf Francio zurück.[770] Im Mittelalter gibt es viele verschiedene Versionen der Vergangenheit, weil es viele verschiedene *gentes* gibt.[771] Doch in Bezug auf das Heilige Römische Reich Deutscher Nation gab es im Mittelalter durchaus Ansätze, einen gemeinsamen Spitzenahn der „Deutschen" insgesamt zu suchen. In einigen historiografischen Quellen wird der Riese Theuton als „Stammvater der Deutschen"[772] beschrieben. Diese Funktionalisierung von Riesen im Rahmen einer Herkunftserzählung wird am Beispiel des ‚Memoriale' Alexanders von Roes erläutert.

Die Streitschrift ‚Memoriale' entstand in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.[773] Alexander von Roes war ein Kölner Kanoniker, „der während seines Aufenthaltes an der päpstlichen Kurie seinem Gönner, dem Kardinal Jakob Colonna, im Jahre 1281 eine Denkschrift über den Vorrang des römischen Reiches einreichte."[774] Politisch zu situieren ist diese kurz nach dem Interregnum. Während dieses Zeitraums 1245/1250–1273 gab es im Heiligen Römischen Reich keinen Kaiser. Der letzter Stauferkaiser Friedrich II. wurde durch Papst Innozenz IV. abgesetzt, und bis zur Thronbesteigung Rudolfs von Habsburg im Jahre 1273 blieb das Kaiseramt vakant.[775] 1281 vollzog sich ein Papstwechsel: Der neue Papst Martin IV. war Franzose und stand unter dem Einfluss Karls von Anjou, des Königs von Neapel. Dieser strebte das Kaiseramt an, und da Martin IV. ihm ergeben war, war die „Verwirklichung des angiovinischen Programms […] zu befürchten."[776] Dass Karl von Anjou das Erbe der Staufer antreten wollte, empfand Colonna als Gegner dieses Programms als Bedrohungsszenario. König Philipp III. verfolgte ebenfalls das Ziel, sich zum Kaiser krönen zu lassen.[777] In diesen Kontext ist das ‚Memoriale' einzuordnen: Nach der 35 Jahre währenden politischen Krise des Interregnums ist endlich wieder ein deutscher Kaiser, Rudolf von Habsburg, an der Macht, und die deutschen Kardinäle sind an einem Fortbestand dieser Machtposition interessiert, während Römer und Franzosen dies gefährden. Alexander fordert im ‚Memoriale', dass den Deutschen das *imperium* zukommen solle. Er argumentiert, dass die Deutschen den Machtanspruch auf die

[769] Vgl. Kästner: Theuton. S. 80.
[770] Vgl. Kellner: Ursprung und Kontinuität. S. 262-264.
[771] Vgl. Scales: The shaping of German identity. S. 301, 317.
[772] Kästner: Theuton. S. 81.
[773] Vgl. Mohr: Alexander von Roes. S. 272.
[774] Ebd. S. 272f.
[775] Vgl. ebd. S. 271.
[776] Ebd. S. 290.
[777] Vgl. Mohr: Alexander von Roes. S. 291.

Kaiserwürde haben, da sie und nicht die Franzosen die „wahren Erben“[778] Karls des Großen seien und sie, auch begründet durch ihre *origo gentis*, prädestiniert für dieses Amt sind. Alexanders Werke wurden bis Spätmittelalter rezipiert und das ‚Memoriale‘ wurde im 15. Jahrhundert vom Lateinischen ins Deutsche übertragen,[779] was ein fortlaufendes Interesse am Text bekundet. Die Argumentation Alexanders in Bezug auf die Idoneität der deutschen Kaiser bzw. der Germanen und die Rolle der Riesen in seiner Herkunftserzählung soll im Folgenden nachvollzogen werden.[780]

Bevor die Analyse beginnt, sollen kurz die Bezeichnungen für die bei Alexander aufgeführten *gentes* erläutert werden, um Missverständnisse auszuschließen. Neuhochdeutsch „deutsch“ führt etymologisch zurück zu **Þeodisk* oder lat. *theodiscus.* Dies ist ein supragentiler Begriff, der sich auf die Sprache des jeweiligen *Þeod* (Volk) im Kontrast zum Lateinischen bezieht.[781] Die Bezeichnung mlat. *teutonicus* für „deutsch“ taucht erstmals im 9. Jahrhundert auf und verdrängt im Folgenden die ältere Form *theodiscus*.[782] *Theodiscus* und *teutonicus* werden auch aufgrund der lautlichen Ähnlichkeit im Mittelalter synonym verwendet. Der Erfolg von *teutonicus* ist begründet durch Tacitus’ ‚Germania‘-Rezeption,[783] hat aber historisch gesehen nichts mit dem germanischen Teutonen zu tun.[784] Die Bezeichnung *theodiscus* oder *teutonicus* für die *gens* und nicht ihre Sprache ist in Prägungen wie *theodisca gens* oder *teutonica terra* ab Mitte des 11. Jahrhunderts zu beobachten.[785] Nach dieser etymologischen

---

[778] Thomas, H.: Alexander von Roes. In: LexMA 1. Sp. 379.
[779] Ebd.
[780] Zitat des lateinischen Originals nach: Memoriale de prerogativa Romani imperii. In: Alexander von Roes. Schriften. Hg. von Herbert Grundmann u. Hermann Heimpel. Hiersemann: Stuttgart, 1958. S. 91-148. Im Folgenden ‚Memoriale‘.
[781] Vgl. Haubrichs, Wolfgang: Theodiscus, Deutsch und Germanisch – drei Ethnonyme, drei Forschungsbegriffe. Zur Frage der Instrumentalisierung und Wertbesetzung deutscher Sprach- und Volksbezeichnungen. In: Zur Geschichte der Gleichung „germanisch-deutsch“. Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen. Hg. von Heinrich Beck [u.a.]. (Ergänzungsbände zum RGA (34). Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2004. S. 199-228. S. 205. Zur Bezeichnung **Þeodisk* und ‚deutsch‘ vgl. auch Kästner: Theuton. S. 70-74.
[782] Vgl. Kästner: Theuton. S. 73.
[783] Haubrichs: Theodiscus, Deutsch und Germanisch. S. 216; Kästner: Theuton. S. 73.
[784] Vgl. Zimmer, Stephan: Teutonen. In: RGA 30. Sp. 368-369.
[785] „[…] diutisk rückt möglicherweise innerhalb des Reichsbewußtseins der Führungsschichten spezieller das Reichsteilsbewusstsein der im *regnum teutonicum*, in *diutischemo lante* zusammenwachsenden Gruppen aus, ein spezielles supragentiles Bewußtsein, das sich erneut, aber auch spezieller, in Kontrast und Komplimentarität zu *Walh* ‚Romane‘ und *Burgundeis* ‚Burgunder‘ entfaltet. Die geographische Extension der Volksbezeichnung *diutisk* erstreckt sich dementsprechend auch auf die linksrheinischen Gebiete des *regnum*, die nach traditioneller karolingischer Terminologie als *Gallia* der rechtsrheinischen *Germania* gegenübertraten […].“ (Haubrichs: Theodiscus, Deutsch und Germanisch. S. 209f.).

Differenzierung sollen nun Alexanders Bezeichnungen für die *gentes* in seiner Herkunftserzählung erläutert werden.

Alexander von Roes berichtet im ‚Memoriale' vom Ursprung der Deutschen, im lateinischen Original werden sie als *Germani* bezeichnet. Wie Mohr anmerkt, wäre es „irreführend",[786] Germanen mit „Deutsche" zu übersetzen, obwohl sie es praktisch sind. Insofern orientiert sich die Analyse an den folgenden Bezeichnungen, die Alexander für die jeweiligen *gentes* verwendet (ihre frühneuhochdeutschen und neuhochdeutschen Äquivalente sind mit aufgeführt: *Romani, Rǫ̊mer*: Römer; *Gallici, Walhen*: Romanen;[787] *Franci*: Franken; *Francigeni, Frantzosen:* Franzosen). Die gemeinsame Abstammung der *Franci* und der *Francigeni* von den Germanen wird betont, die Bezeichnung *Germani* bezieht sich nach der Abspaltung der *Francigeni* aber nur noch exklusiv auf die Franken. *Teutonia* und *Germania* werden im ‚Memoriale' synonym gebraucht. Wenn im Folgenden also von „Germanen" gesprochen wird, bezieht sich dieser Begriff auf die Verwendung bei Alexander. „Franzosen" und „Deutsche" werden als neuhochdeutsche Äquivalenzbegriffe zur Quelle ebenfalls verwendet, aber bewusst nicht im historischen Kontext appliziert.

Zu Anfang wendet sich Alexander gegen die Kritiker, die fordern, dass die Macht den Franzosen oder den Römern übergeben werden solle. Diese Meinungen könnten nur aus dem Unwissen über den Ursprung der Völker[788] heraus entstehen (*ignorantes et Gallicorum, Germanorum, Francorum et Francigenarum originem* (‚Memoriale' S. 104, Z. 5f.)). Daher definiert Alexander im elften Kapitel *Qui dicuntur Germani* (‚Memoriale' S. 101) also zuerst, was Germanen eigentlich sind. Die folgende *origo gentis* beginnt wieder mit Trojanern: Nach der Zerstörung Trojas gründet Aeneas das Römische Reich in Italien. Priamus, der Jüngere (*Priamus iunior, magni Priami nepos ,*Memoriale' S. 108, Z. 10), reist mit seinem Heer weiter nach Gallien (Wandertopos) und gründet dort ebenfalls ein neues Reich mit Schwerpunkt Niederrhein und Trier.[789] Doch statt die dort ansässigen *indigenae* zu bekämpfen, nehmen die trojanischen *advenae* sich deutsche Frauen *(mulieribus Theutonicis*), welche vom Riesen Theutona abstammen.[790]

> *coniuges accepit cum suo exercitu de mulieribus Theutonicis, eo quod essent corpulente et habiles ad prolem fortio/rem propagandam. Processerunt enim a Theutona gigante, a quo*

[786] Mohr: Alexander von Roes. S. 288.
[787] Vgl. Haubrichs: Theodiscus, Deutsch und Germanisch. S. 205.
[788] Alexander verwendet den Begriff *populus* (‚Memoriale'. S. 102, Z. 4).
[789] Vgl. Mohr: Alexander von Roes. S. 282.
[790] Vgl. Kästner: Theuton. S. 84.

> *Theutonici sunt nuncupati. Et ex hiis dictis mulieribus filios et filias generunt ac ipsarum ydioma didicerunt.* (‚Memoriale' S. 109, Z. 7-S. 110, Z. 3)
>
> Frauen nahmen er und sein Heer sich von den Theutonen, weil sie beleibt waren und geeignet, eine sehr starke mutige Nachkommenschaft hervorzubringen. Sie stammten von dem Riesen Theutones ab, nach dem sie Theutonen genannt werden. Und mit diesen erwähnten Frauen zeugten sie Söhne und Töchter und lernten deren Sprache.

Diese Frauen aus dem Geschlecht Theutons sind so groß und kräftig, dass sie starke Kinder gebären können. Aus der Verbindung der Trojaner mit den deutschen Riesenfrauen geht also die germanische *gens* hervor. Der Ahnherr *Theutona gigante* ist Namensgeber der *Theutonici*, der Deutschen, und auch ihrer Sprache, die die Trojaner erst lernen müssen: *Processerunt enim a Theutona gigante, a quo Theutonici sunt nuncupati* (‚Memoriale' S. 110, Z. 1f.) / Sie stammten von dem Riesen Theuton ab, nach dem sie Theutonici genannt werden. Die *origo gentis* verknüpft die Landnahme der Trojaner mit einem Sprachwechsel.[791] Diese derartig entstandene *gens* wird von den Römern Germanen genannt.

> *Exercitus autem Enee, qui in Italia apud Latinos resederat, istos populos, videlicet exercitum Priami, qui Galliam occupaverat, lingua Latina Germanos appellabat, eo quad illi et isti de Troianorum germine processissent.* (‚Memoriale' S. 111, Z. 2-5)
>
> Das Heer des Aeneas, das sich in Italien bei den Latinern niedergelassen hatte, nannte jene Völker, nämlich das Heer des Priamus, das Gallien besetzt hatte, auf Lateinisch Germanen, weil jene und diese da aus dem Samen der Trojaner entsprossen waren.[792]

Alexander legt großen Wert auf die gemeinsame Abstammung der Germanen und Römer von den Trojanern. Gleichzeitig erfolgt durch die Verbindung der weiter gewanderten Trojaner mit den Töchtern Theutons aber auch eine Differenzsetzung am Ursprung. Es gibt also zwei Spitzenahnen, Priamos und Theuton, wobei Theuton der Namensgeber ist. Mit der Ansippung an den Spitzenahn Theuton bildet sich die germanische Identität durch zwei distinktive Merkmale heraus: die herausragende Größe und Stärke und die gemeinsame Sprache dieser *gens.* Etymologisierend von der lateinischen Bezeichnung *Teutones* wird das Deutsche, die *Teutonica lingua*, mit dem *heros eponymos* Theuton verknüpft.[793] Als Verfechter des Reichsgedankens instrumentalisiert Alexander nicht nur die Trojasage für den Anspruch der Deutschen auf das Reich, sondern auch den „riesenhaften Urvater"[794] Theuton. Wie in der ‚Historia' Geoffreys sind auch hier die

---

[791] Vgl. ebd.
[792] Übersetzung von Ingeborg Braisch.
[793] Vgl. Kästner: Theuton. S. 83.
[794] Ebd. S. 83.

Trojaner als ubiquitäres genealogisches Legitimationsmodell vertreten. Im Unterschied zur Landnahme Britanniens kämpfen die Trojaner aber nicht gegen die indigenen Riesen, sondern verleiben sich stattdessen bei der Landnahme deren Eigenschaften und Kultur ein. Hier mischt sich also die typische Ansippung an die Antike mit dem wahrscheinlich in Verbindung mit dem paganen Gott Theutates[795] entstandenen Riesen Theuton. Alexander zieht alle Register, um den Legitimationsanspruch seiner *gens* argumentativ zu stützen.

In welchem Verhältnis die Germanen, die Franken und die Franzosen zueinanderstehen, erläutert Alexander im weiteren Verlauf der *origo gentis*. Julius Caesar erobert das Gebiet, in welchem die Germanen siedeln. Weil die Germanen für Rom die Alamannen unterwerfen, erlangen sie dafür zehn Jahre Tributfreiheit, und seitdem heißen die Germanen Franken (*franci, id est liberi a tributo* (‚Memoriale' S. 112, Z. 12)). Ein Teil der Franken zieht nach Westen und dieser Teil wird nun *Francigene, quasi Francis geniti* (‚Memoriale' S. 114, Z. 7) genannt. Ähnlich wie die wandernden Trojaner sich mit den Riesenfrauen verbinden und deren Sprache übernehmen, verbinden sich die *Francigeni* nun mit gallischen Frauen und ihr Land wird *Francia* genannt. Die germanische *gens,* die in den *Franci* fortbesteht, profitiert in der Wertung des Geistlichen von den indigenen Riesenfrauen, wohingegen die Verbindung der *Francigeni* mit den gallischen Frauen durch eine implizite Vogelsymbolik zur Abwertung der abgespaltenen *gens* im Vergleich zu den Franken führt. Denn an früherer Stelle im 15. Kapitel, in welchem Alexander die Dreiteilung Galliens beschreibt, wird das Land etymologisch mit dem Hahn (*gallus*) verknüpft. Der Hahn und somit auch die Gallier haben die positiven Eigenschaften, durch das Federkleid sehr hübsch, zudem kühn, fröhlich, *minnesam* und freigiebig zu sein (vgl. S. 107, Z.16). Zu den negativen Eigenschaften des Hahns zählen aber unter anderem lautes Geschrei, sein Hochmut, die Unkeuschheit und Unstete (*superbus, clamosus, luxurios, inconstans, pronus ad lites, pronus ad pacem* (‚Memoriale' S. 107, Z. 11)). Daher erklären sich die schlechten Eigenschaften der *Gallici* bzw. der Romanen oder *Walhen*:

> *Unde Gallici, qui has proprietates habuerint, sciant se vel clam vel palam de vili Gallicorum semine traxisse originem*. (‚Memoriale' S. 107, Z. 12-14)
>
> Daher sollten die Gallier, die diese Eigenschaften haben, wissen, dass sie ihre Herkunft entweder heimlich oder offen auf den verächtlichen Samen der Gallici zurückführen.[796]

[795] Vgl. ebd. S. 82; vgl. Borst: Der Turmbau von Babel. Bd. II/2. S. 827, 878.
[796] Übersetzung von Ingeborg Braisch.

Die Germanen werden hingegen mit einem Adlervergleich bedacht. Die anderen *gentes* fürchten sich vor der Macht der Germanen, die die Römer unterstützen (*sed Romanorum et Germanorum aquilas timent naturaliter et abhorrent* (‚Memoriale' S. 142, Z. 8f.)). Wenn die anderen Vögel den Adler sehen, so schweigen sie und fliehen (*sed ad aquile intuitum silent et fugiunt* (‚Memoriale' S. 142, Z. 6f.)), denn der Adler ist allen anderen Vögeln, so auch dem Hahn, überlegen. Weiterhin wird die aus den Franken entstandene *gens* als „die jüngeren Verwandten der Germanen"[797] abgewertet: Die Franken (*Franci*) kümmern sich als die Älteren um ernste Angelegenheiten wie Kriege, während die *Francigeni* als die Jüngeren sich lieber mit Tanzen, Singen und Turnieren beschäftigen (vgl. ‚Memoriale' S. 114, Z. 9-S.115, Z. 1). Daraus ergibt sich eine Vorrangstellung: Die Franken sind diejenigen, die die weltliche Macht innehaben und somit legitimiert sein sollten, den Titel Kaiser anzunehmen, während das „germanische" Erbe der jüngeren Franzosen verweichlicht.

Ein wichtiges Argument, welches alle Parteien im Streit um die Kaiserwürde instrumentalisieren, ist die Verbindung zu Karl dem Großen. Obwohl keine genealogischen Verbindungen zwischen den Kaisern bestehen und diese durch die deutschen Fürsten gewählt werden, ist der Bezug auf den ersten deutschen Kaiser so signifikant, dass Alexander ihm mehrere Kapitel widmet. Im Folgenden schildert Alexander die Linie der Frankenkönige bis zur Geburt Karl Martells. Der Name Karl wird folgendermaßen erklärt: *Est enim karl lingua Germanica vel Theutonica homo robustus membra habens magna.* (‚Memoriale' 120, Z. 3f.) / Karl bedeutet nämlich in der germanischen oder theutonischen Sprache: ein starker Mann, der gewaltige Glieder hat. Gegenüber seinem Vater und Großvater erscheint Karl Martells Sohn Pippin (der Jüngere) klein wie ein Zwerg, deswegen hat er den Beinamen *Pipinus nanus* (‚Memoriale' S. 121, Z.1). Pippin der Jüngere heiratet Theberga, die Schwester des römischen Kaisers (zu der Zeit liegt die Macht bei den Griechen), und mit 23 kommt sein Sohn Karl der Große an die Macht. Dieser ist wieder, wie sein Biograph Einhard zu berichten weiß, mit sieben Fuß sehr groß.[798] Die ‚Historia Karoli Magni et Rotholandi'

[797] Mohr: Alexander von Roes. S. 288.

[798] *Corpore fuit amplo atque robusto, statura eminenti, quae tamen iustam non excederet – nam septem suorum pedum proceritatem eius constat habuisse mensuram* […]. (Einhardi Vita Karoli Magni. Hg. von O. Holder-Egger. 6. Aufl. Hannover [u.a.]: Hahn, 1911. S. 26, Z. 19-22).

des Bischofs Turpin von Reims beschreibt Karl sogar als acht Fuß groß.[799] Er hilft der Kirche gegen die Lamparten, den Griechen wird vom Papst die Macht aberkannt und Karl wird zum Kaiser gekrönt.

> *Sciendum est igitur, quod sanctus Karolus Mangnus imperator de consensu et mandato Romani pontificis ordinatione sibi divinitus inspirata instituit et precepit, ut imperium Romanorum apud electionem canonicam principum Germanorum in perpetuum remaneret* (‚Memoriale' S. 124, Z. 1-4)
>
> Man muss also wissen, dass der hl. Kaiser Karl der Große mit der Zustimmung und dem Befehl des Papstes das, was ihm von Gott eingegeben war, einführte und befahl, dass das Römische Reich für immer bei der regelmäßigen Wahl der deutschen Fürsten bleiben solle.

Das Wahlrecht, den Kaiser zu bestimmen, soll für immer bei den germanischen Fürsten bleiben. Im Folgenden schildert Alexander eine Dreiteilung der Gewalten in *sacerdotio imperio et studio* (‚Memoriale' S. 127, Z. 1):[800] Den Römern gehört als den Älteren die geistliche Gewalt (*sacerdotium)*, den Germanen als den Jüngeren die weltliche Gewalt (*imperium).* Den Franzosen (*Francigene*) steht hingegen das Studium der Künste und der Philosophie zu. Sie sollen sich zugunsten der Bekehrung der Ungläubigen und Ketzer darauf konzentrieren, und die Germanen sollen die Christenheit vor externen Bedrohungen schützen: *et ut Germanorum imperium in suo honore dilatetur ad supprimendas gentes et omnes barbaras nationes* (‚Memoriale' S. 140, Z. 12f.) / und dass er das Reich der Germanen zu seiner Ehre ausdehne, um die Heiden und alle barbarischen Stämme zu unterwerfen. Karl, der sich mit dem Schutz des Christentums dieses Amt erwarb, hat durch göttliche und päpstliche Autorität bestimmt, dass den Fürsten die Wahl des Kaisers *in perpetuum* zusteht. Die Legitimation der Germanen, den Kaiser wählen zu dürfen, wird also durch die Verbindung mit dem ersten Kaiser Karl dem Großen, seiner militärischen Dominanz sowie seiner über Jahrhunderte hinweg wirkenden Idoneität gestützt. Ähnliche Argumentationslinien werden übrigens auch von den Franzosen verwendet: Von Unterstützern wird Karl von Anjou eine genealogische Verbindung zu Karl angedichtet.[801]

Die Riesen stützen das Anrecht der Germanen auf die weltliche Macht. Durch ihre Ansippung erlangen die Germanen im Gegensatz zu den Römern Größe und Stärke, die ihr militärisches Potential steigern (*ad prolem fortio/rem propagandam* (‚Memoriale' S. 100, Z.1)). Sie sind eine wehrhafte *gens*, welche übergroße und starke Herrscher

[799] Vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 598.
[800] Mohr: Alexander von Roes. S. 288.
[801] Vgl. ebd. S. 292.

hervorbringt (*homo robustus membra habens magna* (‚Memoriale' 120, Z. 3f.)). Die Franzosen (*Francigeni*) hingegen verlieren durch ihre Verbindung mit den *Gallici* an Stärke und ihnen kann getrost das *studium* überlassen werden, nicht aber die Ausübung der Gewalt und die Herrschaft über das Reich. Dieses Erbe des Riesen Theuton spiegelt sich auch vor allem in den Karls wider, die groß und kräftig sind. Durch ihre Größe und Stärke sind die Germanen prädestiniert für das Kriegswesen. Der Riese Theuton als Spitzenahn stützt in der Argumentation Alexanders die Legitimation der Herrschaft der Germanen im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Vergleich zu Frankreich und Italien.

6.3. *A Link to the Past* – Legitimation durch Riesen

Riesen zeichnen sich vor allem durch Größe und Stärke aus. Sie treten in der mittelhochdeutschen Literatur an Schlüsselstellen auf, in denen sie Gewalt ausüben. Dabei dienen sie der Erzählung als Gegner der Gesellschaft und auch als Aventiure generierendes Element. Anknüpfend an die These von Andreas Hammer, dass Riesen in der Mythologie zur Erschaffung der Welt beitragen, stellte dieses Kapitel die Frage nach der Funktionalisierung der Riesen in Bezug auf die Herkunft von Völkern bzw. *gentes*. Es wurden zu diesem Zweck historiografische Texte in den Fokus genommen, die vom Ursprung verschiedener *gentes* berichten. Das Gewalt- und Machtpotential der Riesen ist in den unterschiedlichen Diskursordnungen als ambivalent zu bewerten. Wie in den vorhergehenden Kapiteln zwei und fünf deutlich wurde, wird diese Kraft der Riesen zum Beispiel im Kontext der Heiligkeit zur Demonstration der Macht Gottes instrumentalisiert, wobei es aber andererseits genauso gangbar ist, Riesenhaftigkeit zur Herabwürdigung von heidnischen Gegnern z. B. in der *chanson de geste* zu nutzen. Ein ähnliches Spektrum der Perspektiven zeigt sich in den untersuchten *origines gentium* der Briten, der Ungarn und der Deutschen.

Rivalität in Bezug auf Herrschaft über Gebiete liegt als Grundkonflikt allen ausgewählten *origines gentium* zugrunde. In diesem Zusammenhang von Gewalt und Gründung können die Riesen einerseits wie in der ‚Historia' und ‚De origine gigantum' zu überwindende monströse *indigenae* und somit den präzivilisatorischen Zustand des Chaos darstellen. Anknüpfend an die Topoi der Wanderung und die Landnahme Kanaans wird der frühere weibliche transgressive Gründungsakt der Albinerinnen durch die trojanischen *advenae* korrigiert und ermöglicht durch diese *violation fondatrice* die Gründung Britanniens

durch die eponymen Heroen Brutus und Corineus. Die neue Ordnung wird durch den vorhergehenden Gründungsgenozid legitimiert.

Die andere Möglichkeit Riesen, Herkunft und Herrschaft zu kombinieren beinhaltet nicht die Auslöschung, sondern die Assimilation der gewaltigen *gens*. Hier wurden zwei Variationen aufgezeigt. Die Verknüpfung biblischer und ungarischer Traditionen in der ‚Ungarnchronik' führt die Herkunft der Ungarn unter anderem auf den biblischen Riesen Nimrod zurück. Mit dieser Differenzsetzung am Ursprung zeichnet sich die ungarische *gens* gegenüber anderen *gentes* durch ein virulentes Potential zur Gewaltherrschaft aus. Die Herkunft legitimiert die Landnahme Skythiens und Pannoniens durch Attila. Wenn auch die Geißel Gottes kein Spitzenahn ist, auf den man problemlos seine Identität gründen kann, ist die Rückeroberung des Gebietes unter den christlich besser integrierten Arpaden in der zweiten Landnahme wiederum legitim und legt den Grundstein für die neue Ordnung der christlichen Könige Ungarns ab Stephan.

Bei der Herkunft der Deutschen spielt die Assimilation der indigenen Sprache neben den Riesenkräften eine ausgeprägte Rolle. Der pseudo-etymologische Zusammenhang zwischen dem *heros eponymos* Theuton und der *teutonica lingua* bzw. *terra* entsteht wahrscheinlich über den paganen Gott Theutates. Die Identität der Germanen im ‚Memoriale' wird nicht nur durch ihr Gewalt- und Machtpotential, sondern auch wesentlich über die Sprache von den anderen *gentes* abgegrenzt. In einer von antiken und etymologischen Legitimationsmustern gestützten Argumentation führt Alexander von Roes den Anspruch der Deutschen auf das Kaiseramt auf den Ursprung der germanischen *gens* zurück. Im Gegensatz zu den geistlichen Römern und den degenerierten Franzosen sind allein die gewaltigen Germanen dazu geeignet, das Reich angemessen zu verteidigen und zu regieren, denn das Riesenerbe prädestiniert sie dazu.

Die Differenz, die am Ursprung der *gentes* durch den Gewaltakt der Überwindung der Kanaaniter oder der Albinerinnen bzw. mit der Integration der riesigen Spitzenahnen Nimrod oder Theuton gesetzt wird, dient in allen untersuchen Quellen als Argument für die Aneignung von Macht und Land. Gewalt und Gründung sind untrennbar miteinander verbunden. Man muss die Riesengewalt nur zu instrumentalisieren wissen und sie derartig in die Erzählung einspannen, dass sie für die Gegenwart (bzw. das Mittelalter) für die eigenen Zwecke nutzbar gemacht wird und die Idoneität der Herrschenden stützt.

Die These Kellners, dass im genealogischen Kontext auch immer Kontinuität gewährleistet sein muss, um die Machtanwärter lückenlos zu legitimieren, muss in Bezug

auf die *origines gentium* und die Riesen modifiziert werden. Hier gehen die Eigenschaften der Ahnen der Vergangenheit vielmehr auf die *gens* als gesamte Institution statt auf einzelne Geschlechter über. Somit bringen die Herkunftserzählungen einen sicheren Abstand zwischen sich und die vorzeitlichen Gewaltverbrecher *ante lege* bis zur Einführung der christlichen Ordnung *sub lege*. Diese Eigenschaften manifestieren sich in einzelnen zentralen Individuen, so wie die Tendenz der Ungarn zur Gewaltherrschaft und zur Expansion mit Nimrod und Attila oder der Anspruch der Germanen auf die militärische Dominanz und somit auf die Kaiserwahl mit der Größe und Macht Karls des Großen verbunden werden.

Wie anhand der Analyse der Argumentation der *origines gentium* deutlich wurde, schließen sich antike, christliche und heidnische Muster gegenseitig nicht aus. Die Ansippung an ältere Geschlechter wie die Trojaner, alttestamentliche Topoi wie die Wanderung und die Landnahme Kanaans oder die etymologische „Erfindung" von Vorfahren wie Albina oder Theuton werden frei miteinander kombiniert. Dabei können Riesen einerseits zur Auszeichnung einer *gens* dienen, indem sie als Hindernis überwunden werden und dadurch Stärke demonstriert und ein Gewaltakt am Ursprung vollzogen wird. Andererseits kann die Riesengewalt inkorporiert und somit eine herausragende Differenz gegenüber anderen, schwächeren *gentes* und somit eine eigene Identität konstruiert werden. Die konstatierte ambivalente Riesengewalt ist demnach in den untersuchten Herkunftserzählungen in unterschiedlichen Konstellationen anzutreffen, aber sie wird immer auf dieselbe Weise funktionalisiert: Riesen legitimieren Herrschaft.

7. Riesen, Knochen und Wahrheit

7.1. *A different program of truth*

Ez sind auch grôz läut sam die risen,
die gar leiht über ainen elephant springent,
daz doch gar ain grôz tier ist.
Konrad von Megenberg ‚Buch der Natur'[802]

Dieses Kapitel analysiert Aussagen über Riesen und Wahrheit im Mittelalter mit einem besonderen Fokus auf materielle Zeugnisse: vermeintliche Riesenknochen. Haben Menschen im Mittelalter an Riesen geglaubt? Wenn man vom extrem seltenen Phänomen der Hypersomie absieht, welches Riesenwuchs durch eine Hormonstörung verursacht,[803] ist die Frage, ob es Riesen gibt, heute mit einem entschiedenen Nein zu beantworten. Im Mittelalter fällt die Antwort jedoch anders aus. Dass Riesen in der mittelalterlichen Vorstellungswelt als reale Wesen empfunden wurden, schreibt Evgen Tarantul:

> Für die Weltwahrnehmung der mittelalterlichen Rezipienten gab es womöglich keine Grenze zwischen den Figuren, die für uns historisch sind einerseits, und für uns phantastischen Gestalten andererseits, denn beide waren für ihn real. Wenn man niemals einen Riesen, einen Elf oder einen Zwerg gesehen hat, war das noch kein Grund, an ihrer Existenz zu zweifeln.[804]

Auch Hans Fromm bemerkt dazu: „Im Mittelalter war die Existenz von Riesen nicht fraglich."[805] Doch die These, dass keine Fragen und Zweifel die Riesen im Mittelalter begleitet haben dürften, die nun einmal zu keiner Zeit existiert haben, ist selbst zu hinterfragen und anzuzweifeln. Das folgende Kapitel analysiert, welche wirkungsmächtigen Texte Einfluss auf die Diskurse nehmen, in denen Aussagen über die Wahrheit von Riesen getroffen werden. Es untersucht, unter welchen Umständen und mit welcher Beweisführung Riesen als wahr oder unwahr eingeschätzt werden.

Wahrheit ist im Mittelalter abhängig von Autoritäten. Ein Beispiel für die Anpassung von Knochenfunden an Autoritäten sind die Jungfrauenreliquien in Köln. Bei St. Ursula sorgt die Märtyrerinnenlegende der 11.000 Jungfrauen, unterstützt durch den Fund eines römischen Gräberfeldes, für einen regen Reliquienhandel mit den heiligen Gebeinen der

---

[802] Konrad von Megenberg. Das Buch der Natur. Hg. von Franz Pfeiffer. Hildesheim / New York: Olms, 1971. S. 489, Z. 24-27. Im Folgenden ‚Buch der Natur'.

[803] „Gigantism is an extremely rare condition, appearing in just one of three million people […]." (Burbery, Timothy J.: Fossil Folklore in the Liber Monstrorum, Beowulf, and Medieval Scholarship. In: Folklore 126 (2015). S. 317-335. S. 324); vgl. di Silvio, Paola: Riesen oder Riesenwuchs?! In: Riesen und Zwerge. Hg. von Stiftung Bozener Schlösser. Bozen: Athesia, 2016 (Runkelsteiner Schriften zur Kulturgeschichte 10). S. 57-64. S. 63f.

[804] Tarantul, Evgen: Elfen, Zwerge und Riesen. S. 239.

[805] Fromm, Hans: Riesen und Recken. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 60 (1986). S. 42-59. S. 43.

Jungfrauen im Mittelalter. „Rasch galt es freilich auch eine Erklärung dafür zu finden, dass offensichtlich nicht nur Gebeine von Frauen, sondern auch von Männern und Kindern zum Vorschein kamen.“[806] Die nicht zu den Märtyrerinnen passenden Knochenfunde wurden passend gemacht:

> [...] [D]en Grabenden seien in Visionen zwei Frauen erschienen, die nicht nur bestätigten, dass es sich hier um die Leiber der heiligen Jungfrauen handelte, sondern auch von einem Bischof in ihrer Mitte zu berichten wussten. Die Begleiterschar wurde in der Überlieferung dann rasch grösser, indem manche der Jungfrauen ihre Brüder und weiteres Gefolge dabei gehabt und mit ins Martyrium geführt hätten.[807]

Die Argumentation wird so gedreht, dass die Knochenfunde zu den Märtyrerinnen und auch den Interessen der Kirche passen. Fakten ordnen sich der dominanten Wahrheit der wirkungsmächtigen Diskurse unter. Im Fall der Jungfrauenreliquien spielen die Macht der Legende, die politische Bedeutung der christlichen Reliquien für das Stadtprestige und die marktwirtschaftlichen Interessen des Reliquienhandels eine Rolle, ähnlich wie beim eingangs erwähnten Cardiff Giant. Bevor die mittelalterlichen Diskurse analysiert werden, gilt es vorab Besonderheiten zum Verständnis von Wahrheit im Mittelalter und zum Fiktionalitätsbegriff zu klären.

Unter welchen Umständen Riesen im Bereich des Faktualen oder des Fiktionalen verortet werden, ist eine zentrale Frage des Kapitels. Ob man einen Fiktionalitätsbegriff auf das Mittelalter anwenden kann, ist in der mediävistischen Germanistik intensiv diskutiert worden.[808] Das Mittelalter kennt eine abstufende „Dreiteilung in *historia*, faktisch ‚wahre‘, *argumentum*, zwar ‚unwahre‘, doch ‚dem Wahren ähnliche‘ und somit wahrscheinliche, und *fabula*, ‚unwahre‘ und zugleich unmögliche Art der Darstellung, […]“[809] wie sie etwa die ‚Rhetorica ad Herennium‘ und Isidors von Sevilla ‚Etymologiae‘ vermitteln.[810] Eine neuzeitliche Definition von Fiktionalität und Faktizität bespricht Walter Haug: „Es bietet sich an, von der gängigen Fiktionalitätsdefinition auszugehen. Sie bestimmt das Fiktive in Opposition zum Faktischen: Fiktiv ist, was ohne Referenz in

---

[806] Meier, Hans-Rudolf: Heilige, Hünen und Ahnen: Zur Vorgeschichte der Mittelalterarchäologie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Georges Bloch-Jahrbuch des Kunsthistorischen Instituts der Universität Zürich 8 (2001). S. 7-25. S. 9.
[807] Meier: Heilige, Hünen und Ahnen. S. 9.
[808] Vgl. z. B. exemplarisch dazu: Felber, Timo: Zur gegenwärtigen Situation mediävistischer Fiktionalitätsforschung. Eine kritische Bestandsaufnahme. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 132 (2013). S. 417-444; Glauch, Sonja: Fiktionalität im Mittelalter – revisited. In: Poetica 46 (2014). S. 85-139; Haferland, Harald: Fiktionsvertrag und Fiktionssignale, historisch betrachtet. In: Poetica 46 (2014). S. 43-83.
[809] Kruse: Literatur als Spektakel. S. 121f.
[810] Vgl. ebd. S. 122.

der Faktizität ist. Diese Definition scheint klar und einfach zu sein.“[811] Im Mittelalter ist die Wahrheit aber nicht in gleichem Maße wie heute abhängig von wissenschaftlicher Empirie und überprüfbaren Fakten. Wahrheit im Mittelalter lässt sich einleitend besser mit Lorraine Daston und Katharine Park beschreiben: „Furthermore, medieval readers and writers shared an approach to truth more complicated and multivalent than the post-seventeenth century’s obsession with the literal fact.“[812] Als unterschiedliche Programme der Wahrheit („different program[s] of truth“)[813] bezeichnen sie die verschiedenen Ebenen, auf denen Rezipierende im Mittelalter wahrnehmen konnten: „[F]or medieval readers, truth could exist on various levels.“[814] Diese Multivalenz soll in Bezug auf die folgende Analyse noch einmal betont werden.

Die Einstufung als wahr oder als unwahr im Mittelalter ist stark kontext- und gruppenabhängig.[815] Insofern muss man den Fakten- und Fiktionalitätsbegriff entsprechend historisieren. Andreas Kablitz hat Fiktionalität als Disposition der Textrezeption, also als eine Einstellung gegenüber Texten definiert.[816] Die Klassifikation eines Textes als fiktional oder faktual ist auch je nach historischem Kontext variabel.[817] Je nachdem, in welcher Wissensordnung man sich bewegt, sind die oben angeführten Pauschalisierungen Tarantuls und Fromms, dass Riesen immer als wahr angenommen wurden, zu differenzieren. Denn im Mittelalter wird die Existenz der Riesen innerhalb bestimmter diskursiver Formationen durchaus in Zweifel gezogen, und dabei ist ebenfalls entscheidend, um welche Art von Riesen es sich handelt. In welchen Konstellationen, mit welchen Argumenten, im Einfluss welcher Autoritäten und Institutionen Aussagen über die Existenz von Riesen im Mittelalter getroffen werden konnten, untersucht dieses Kapitel mit einem besonderen Fokus auf Riesenknochen. Im Folgenden werden die

---

[811] Haug, Walter: Die Entdeckung der Fiktionalität. In: Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hg. von Walter Haug. Tübingen: Niemeyer, 2003. S. 128-144. S. 132.
[812] Daston, Lorraine / Park, Katharine: Wonders and the Order of Nature. New York: Zone Books, 1998. S. 60.
[813] Ebd. S. 64.
[814] Ebd. S. 60.
[815] Vgl. Meier: Heilige, Hünen und Ahnen. S. 9; vgl. Graus, Frantisek: Fälschungen im Gewand der Frömmigkeit. In: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica München 1986. Teil V: Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Fälschung, Realienfälschungen. Hannover: 1988 (MGH Schriften 33). S. 261-282. S. 268.
[816] Vgl. Kablitz, Andreas: Kunst des Möglichen. Theorie der Literatur. Berlin [u.a.]: Rombach, 2013 (Litterae 190). S. 217.
[817] Vgl. ebd. S. 169.

unterschiedlichen Schichten der Wahrheit abgetragen und in einer Art „Archäologie des Wissens“[818] untersucht.

Herbert Kühn behauptet im Zuge der Wissenschaftsgeschichte der Archäologie: „Das Mittelalter hatte kein Interesse an Grabungen, am Wissen um das Alte, das Vergangene.“[819] Auch wenn die Vormoderne noch keine systematische und methodisch abgesicherte Quellenkritik im heutigen Sinne kannte, kann man dieser Aussage nicht beipflichten. Hans-Rudolf Meier differenziert für das Mittelalter dagegen historisch:

> Im ganzen untersuchten Zeitraum dienten Grabungen bzw. Bodenfunde als Hilfsmittel der Langzeit-Memoria, um Vergessenes und „durch die Länge der Zeit“ Verschüttetes wieder im Bewusstsein zu aktivieren. Dass die Interpretationen dabei abhängig waren von den Fragestellungen, zeigt sich vielleicht bei der jeweiligen Beurteilung der anthropologischen Befunde (die ja noch im 20. Jahrhundert als „Beweise“ für unsägliche Theorien dienten) am deutlichsten – galt und gilt aber darüber hinaus für jede Beschäftigung mit der Vergangenheit.[820]

Auch im Mittelalter dienten Bodenfunde wie Knochen zur Konstruktion der Vergangenheit. Nachdem die ersten Teilkapitel 7.1.1–7.1.2 einleitend den Umgang mit Riesenknochen in der Antike und den Ansatz der Geomythologie schildern, wird im Kapitel 7.2 anhand einiger mittelalterlicher Fallbeispiele beschrieben, wie die dominanten Diskurse Wissen über Riesen und ihre Knochen strukturieren. Die ausgewählten Quellen bilden dabei einen Querschnitt durch die Wissensliteratur des Mittelalters. In der Analyse werden Augustinus’ ‚De civitate Dei‘, der ‚Liber Monstrorum‘, Thomas’ von Cantimpré Enzyklopädie ‚Liber de naturae rerum‘, Pilgerberichte und Objekte wie ein mit Inschriften versehener Mammutknochen berücksichtigt. Zudem wird in Kapitel 7.2.4 die Praxis der Ausstellung von riesigen Knochen und deren Funktion in Mittelalter und Früher Neuzeit hinterfragt. Das letzte Teilkapitel 7.3 untersucht, in welchen diskursiven Formationen sich bestimmte Arten von Aussagen über Riesen finden lassen, und ob sie als faktual oder fiktional eingeschätzt werden. Diese einzelnen Fragestellungen lassen sich in der Praxis kaum voneinander trennen, jedoch wird nach einer Einführung zu Riesenknochen in der Antike und im Übergang zum Christentum zuerst der Komplex „Knochen“ und dann der Komplex „Wahrheit“ analysiert.

---

[818] Vgl. Foucault: Die Archäologie des Wissens.
[819] Kühn, Herbert: Geschichte der Vorgeschichtsforschung. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 1976. S. 15.
[820] Meier: Heilige, Hünen und Ahnen. S. 20.

7.1.1. Riesenknochen in der Antike

Im zweiten Kapitel über die Riesen der Antike wurden historische Narrative zur Entstehung der Welt dargestellt. Über Schöpfungsgeschichten wird ein vorwissenschaftliches Modell zur Entstehung der Welt vermittelt. Schon in der Antike versucht man, Artefakte den „[…] aus historischen und mythischen Überlieferungen bekannten Wesen und Ereignissen zuzuordnen.“[821] Bevor die Analyse sich ins Mittelalter bewegt und die Diskurse über Riesen und Riesenknochen untersucht, geht sie daher vorerst noch einen Schritt zurück in die Antike, um danach den Übergang von Antike zum Christentum exemplarisch mit Augustinus zu betrachten. Eine Studie der Gräzistik, die sich ebenfalls mit riesigen Knochen und deren Interpretation im Kontext von Religion und Kult beschäftigt, wird für die Untersuchung herangezogen.

Adrienne Mayor hat 2001 in ihrem Buch ‚The first fossil hunters‘[822] die Interpretation von riesigen Knochen in der Antike beschrieben. In der Antike wurden Überreste von eiszeitlichen Säugetieren wie Mammuts oder Wollnashörnern gefunden, ausgegraben und ausgestellt. Mayor stellt die These auf, dass die Funde von Riesenknochen, sofern sie in den antiken Quellen lokalisiert werden können, mit den heute bekannten Fundstätten von Fossilien korrespondieren[823] und bewegt sich somit auf dem Gebiet der Geomythologie. In der Antike wurde über Ursprung und Aussehen der Kreaturen, die derart riesige Knochen hinterlassen haben, diskutiert. Die Knochen wurden als sehr alt wahrgenommen und sie wurden einer gigantischen Spezies der Vorzeit zugeschrieben, die als ausgestorben galt.[824] Die Griechen sammelten und vermaßen diese Knochen. Sie versuchten die gewaltigen Körper zur rekonstruieren und Anomalien zu erklären.[825]

Eine mythische Aura umgab diese besonderen Objekte.[826] Das Schulterblatt des Pelops, des *heros eponymos* der griechischen Halbinsel Peloponnes, wurde laut Pausanias ‚Beschreibung Griechenlands‘ (ca. 150 n. Chr.)[827] öffentlich in einem Schrein zur Schau gestellt. Die Gebeine anderer Heroen wie Theseus oder Orestes wurden kultisch verehrt und lösten eine Art Knochenrausch aus. 560 v. Chr. wurde den Spartanern vom

---

[821] Trachsel, Martin: Ur- und Frühgeschichte. Quellen, Methoden, Ziele. Zürich: Orell Füssli Verlag, 2008. S. 18.
[822] Mayor: The first fossil hunters.
[823] Vgl. ebd. Abb. 3.2, S. 127.
[824] Vgl. ebd. S. 198.
[825] Vgl. ebd. S. 226f.
[826] Vgl. ebd. S. 140.
[827] Vgl. ebd. S. 266.

Delphischen Orakel geweissagt, dass sie die Knochen des Helden Orestes finden müssten, bevor sie ihren Feind, Tegea, bezwingen könnten.[828] Herodot berichtet, sobald sie die Knochen (ein etwa drei Meter großes, in einem Sarg bestattetes Skelett)[829] gefunden und in ihre Stadt transportiert hatten, verhalf dieser Talisman den Spartanern zu militärischer Dominanz.[830] Die Riesenknochen stellten eine Verbindung zur mythischen Vergangenheit[831] dar und waren Gegenstand von lebhaften Diskussionen über Geschichte. Man hielt Menschen für Nachkommen der älteren Rasse der Heroen, deren übergroße Gebeine man verehrte.

> The Greek word *hero* was applied to human ancestors of the distant past as well as to mythical superheroes. As Pausanias put it, the tallest human beings were the „so-called heroes and whatever race of mortals may have existed in the heroic age before the humans of this age." Quintus Smyrnaeus (third century A.D.) expressed the classical image of heroes' stature in his description of the great warrior Achilles' burial at Troy: „His bones were like an ancient Giant's." The ideal man's height in classical antiquity was about 4 cubits (5.5 feet; 1.7 m); the average man probably stood just over 5 feet. The traditional height of a mythical hero was about 10 cubits (15 feet; 4.5 m), about three times the size of an average man.[832]

Dass alle Lebewesen über Generationen hinweg geringer oder kleiner werden, galt als allgemein akzeptiertes Wissen in der Antike.[833] Die unter anderem von Plinius und später auch von Augustinus vertretene und dadurch auch im Mittelalter rezipierte Degenerationsthese hängt damit zusammen, dass die Energie der Erde geringer wird und im Laufe der Zeit weniger große Wesen produzieren kann (*mundus senescens*).[834] Ein Mensch hat etwa eine Durchschnittsgröße von 170 cm, die riesigen Heroen sind traditionell ca. 4-5 Meter groß, die Giganten noch größer.[835] Ein Mammutskelett entspricht den Größenverhältnissen, die man sich für Heroen oder Giganten vorstellte. Mayor demonstriert durch eine Grafik, wie man sich das Arrangement der Mammutknochen als Zweibeiner vorstellen kann.

---

[828] Vgl. ebd. S. 110.
[829] Vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 418, Anm. 1115 zur Zweitbestattung.
[830] Vgl. Mayor: The first fossil hunters. S. 111.
[831] Vgl. ebd. S. 140.
[832] Ebd. S. 200.
[833] Vgl. ebd. S. 199.
[834] Vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 420.
[835] Vgl. Mayor: The first fossil hunters. Abb. 3.1, S. 126.

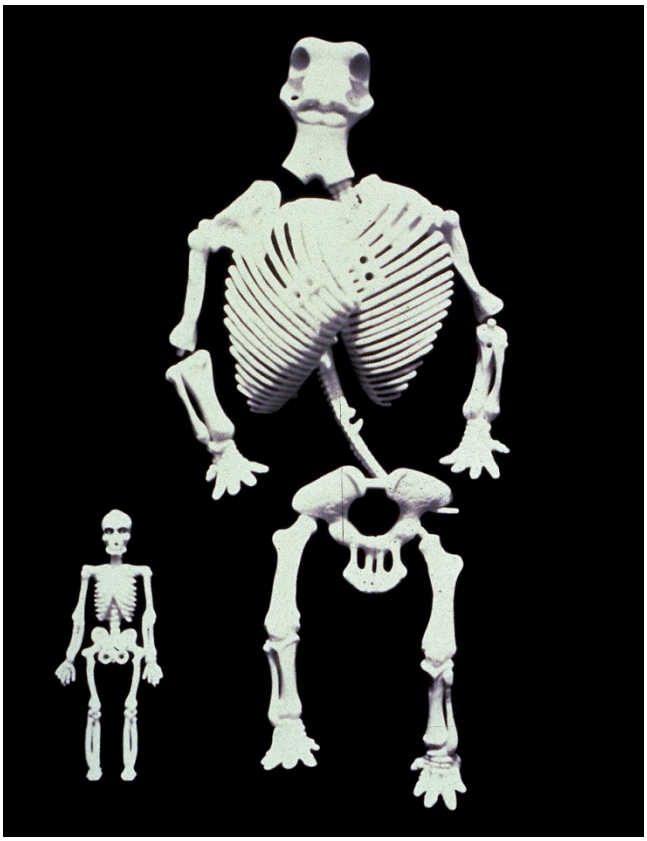


Abbildung 1: Menschliches Skelett und Mammutskelett, als Zweibeiner arrangiert[836]

Ein Beispiel für die Diskussion über die Wahrheit von Riesen im Kontext des antiken Heroenkults und die Einbettung der Riesenknochen in die Argumentation ist der Dialog ‚Heroikos' des Flavius Philostratus, ein ca. 218 n. Chr. entstandener Dialog zwischen einem phönizischen Matrosen und einem Winzer. Der Winzer verehrt den Heros Protesilaos und glaubt, dass dieser seinen Weingarten besuche. Dies führt zu einer Auseinandersetzung über die Wahrheit der trojanischen Heroen, denn der Phönizier glaubt nicht daran, dass die Heroen so übermenschlich groß waren.

> Ich meine, dass ich den Mythen ablehnend gegenüberstehe. Der Grund dafür ist der folgende: Ich habe noch keinen getroffen, der solches mit eigenen Augen gesehen hat. Der eine sagt, er habe es von einem anderen gehört, ein zweiter glaubt es einfach, wieder einen anderen versetzt ein Dichter in Begeisterung. Und was man sich über die Grösse der Heroen erzählt, dass sie zehn Ellen lang waren, das halte ich zwar für eine reizende Geschichte nach mythologischen Gesichtspunkten, aber für falsch und unglaubwürdig in den Augen eines Betrachters, der diese Angaben mit der natürlichen Grösse vergleicht, für die die heutigen Menschen den Massstab bilden.[837]

[836] Vgl. ebd. Abb. 3.5, S. 123. Copyright A. Mayor, mit freundlicher Erlaubnis reproduziert.
[837] Flavius Philostrat: Heroikos. Einführung, Übersetzung und Kommentar zum Heroikos von Flavius Philostrat. Bd. 1: Einführung und Übersetzung. Hg. von Peter Grossardt. Basel: Schwabe, 2006 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 33). S. 188. Im Folgenden ‚Heroikos'.

Der Phönizier möchte wissen, ob es Beweise dafür gibt, dass die antiken Helden bis zu 4,5 Meter (10.5 cubits) groß gewesen seien. Hörensagen reicht ihm als Beweis nicht aus. Der Winzer erzählt daraufhin von einem Riesengrab, dass sein Großvater entdeckt habe,[838] doch der Phönizier fordert den Nachweis durch eigene Inaugenscheinnahme des Winzers, also durch die Autopsie.[839]

> Nicht umsonst scheine ich diesen Dingen zu misstrauen, Winzer. Denn auch du sagst, du hättest es von deinem Grossvater gehört und vielleicht von deiner Mutter oder Amme. Aus eigener Anschauung aber vermeldest du nichts, wenn du nicht gerade über Protesilaos sprichst.[840]

Auf die Frage hin, ob er denn selber solche großen Knochen der Helden gesehen habe, führt der Winzer zunächst das Beispiel Orestes an, welches aber bereits in der Vergangenheit liegt, und nimmt die Kritik vorweg: „Wenn dies durch den Zeitabstand vielleicht unglaubwürdig erscheint, so weiss ich nicht, was du den Erscheinungen unserer Zeit entgegensetzen kannst.“[841] Er antwortet, dass er selbst bei Sigeum die Knochen des Achilles gesehen habe. Auch berichtet er von einem Fund beim Umgraben eines Feldes, welchen ein Orakel als Giganten aus der Gigantomachie bestimmt habe, und dass er nach einem Erdbeben auf Lemnos ein schrecklich großes Skelett gesehen habe.

> Die Knochen waren aber nicht mehr in der richtigen Anordnung zu sehen. Denn selbst die Rückenwirbel lagen voneinander entfernt, weil sie, wie ich denke, durch Erderschütterungen durcheinandergebracht waren. Zudem waren die Rippen aus den Wirbeln herausgebrochen. Als ich mir die Überreste gesamthaft und im einzelnen vorstellte, erschienen sie mir furchtbar in ihrer Grösse und nicht leicht zu einem Bild zusammenzufügen. Der Schädel jedenfalls liess sich, als wir Wein in ihn gossen, auch durch den Inhalt von zwei kretischen Amphoren nicht füllen.[842]

Als jemand, der mit Wein sein Brot verdient, vergleicht er den Umfang des Schädels mit dem vertrauten Volumen von zwei kretischen Amphoren (etwa 40-48 Liter).[843] Dieses Bedürfnis nach der Vermessung der Funde taucht auch bei anderen Knochenfunden auf. Mayor hält es aufgrund dieser Maße für möglich, dass es sich um einen Mammutschädel gehandelt haben könnte.[844] Der Winzer empfiehlt weitere umliegende Reiseziele, um

---

[838] Vgl. ‚Heroikos‘. S. 189.
[839] Vgl. Grossardt, Peter: Einführung, Übersetzung und Kommentar zum Heroikos von Flavius Philostrat. Bd. 2: Kommentar. Hg. von Peter Grossardt. Basel: Schwabe, 2006 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 33). S. 391.
[840] ‚Heroikos‘. S. 189.
[841] Ebd.
[842] Ebd. S. 190.
[843] Vgl. Mayor: The first fossil hunters. S. 126.
[844] „The skull of a large extinct mastodon might appear to hold roughly 20-70 liters. The grape-farmer’s estimate is thus not at all out of line for a big Miocene mammal skull, similar to the types found on Samos and the mainland.“ (Mayor: The first fossil hunters. S. 119); vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 417.

eigenständig Riesenknochen beschauen zu können. Die angeführten Funde sind also in räumliche und zeitliche Nähe gerückt, der Phönizier könne sie selbst überprüfen: „Wenn du mir nicht glaubst, fahren wir dahin.“[845] Der Forderung des Phöniziers nach Autopsie wird zuletzt doch noch stattgegeben[846] und das Ziel der Argumentation, „einen manifesten Beweis für die Existenz der Heroen zu liefern“,[847] ist erreicht. Der Phönizier gibt zu: „Ich preise dich für dein Wissen, Winzer. Ich dagegen war in Unkenntnis gewaltiger Dinge befangen und habe töricht an ihnen gezweifelt.“[848]

Dieser Dialog und andere Zeugnisse, die Mayor beschreibt, zeigen, dass Knochenfunde in der Antike als Gegenstand in Diskussionen über die Wahrheit der Mythen und der Heroen instrumentalisiert werden. Als Objekte der Faszination werden sie in Sammlungen der Herrscher integriert,[849] öffentlich zur Schau gestellt und als politische Instrumente gebraucht.[850] Fossile Knochen eiszeitlicher Säugetiere dienen in der Antike als Beweis dafür, dass die Wesen der Vorzeit, die Heroen und auch die Giganten, damals größer waren. Skepsis daran wird zwar beispielsweise in ‚Heroikos‘ ausgedrückt, aber durch die mögliche persönliche Inaugenscheinnahme und rhetorische Überzeugungskunst eliminiert. Wie die Analyse noch zeigen wird, funktionieren mittelalterliche Diskurse über Riesenknochen ähnlich.

7.1.2. *Vidi ipse non solus* – Augustinus und der Backenzahn

Für die Zeit des Übergangs zwischen Antike und Christentum und als ein weiteres Beispiel für die persönliche Inaugenscheinnahme zur Überprüfung der Existenz der Riesen wird im Folgenden die Einbindung von Riesenknochen in die Argumentation von Augustinus’ (354-430 n. Chr.) ‚De civitate Dei‘ dargestellt.[851] Augustinus diskutiert aus christlicher Perspektive, ob es riesige Kreaturen auf der Erde gab oder nicht. Im Kontext der Langlebigkeit der biblischen Figuren greift er den Zweifeln der Rezipienten voraus, die nicht glauben wollen, dass die Menschen damals ein Alter von 700 bis 900 Jahren erlangten, wie beispielsweise Methusalem. In diesem Zuge kommt Augustinus auch auf die Körpergröße zu sprechen: *Ita quippe non credunt etiam magnitudines corporum longe*

---

[845] ‚Heroikos‘. S. 190.
[846] Vgl. Grossardt: Kommentar. S. 391.
[847] Vgl. ebd. S. 397.
[848] ‚Heroikos‘. S. 191.
[849] Vgl. Mayor: The first fossil hunters. S. 142.
[850] Vgl. u.a. Orestes bones policy, Mayor: The first fossil hunters. S. 111.
[851] Vgl. Mayor: The first fossil hunters. S. 154.

ampliores tunc fuisse quam nunc sunt.[852] / „Sie glauben ja auch nicht an die Körpergröße, die in jenen frühen Zeiten viel gewaltiger war als heutzutage.“[853] Im Folgenden zitiert er Vergils Aeneis und überträgt die Dekadenztheorie der Antike auf die biblische, vorsintflutliche Zeit.

> […] *significans maiora tunc corpora producere solere tellurem. Quanto magis igitur temporibus recentioribus mundi ante illud nobile diffamatumque diluvium! Sed de corporum magnitudine plerumque incredulos nudata per vetustatem sive per vim fluminum variosque casus sepulcra convincunt, ubi apparuerunt vel unde ceciderunt incredibilis magnitudinis ossa mortuorum. Vidi ipse non solus, sed aliquot mecum in Uticensi litore molarem hominis dentem tarn ingentem, ut, si in nostrorum dentium modulos minutatim concideretur, centum nobis videretur facere potuisse. Sed illum gigantis alicuius fuisse crediderim. Nam praeter quod erant omnium multo quam nostra maiora tunc corpora, gigantes longe ceteris anteibant; sicut aliis deinde nostrisque temporibus rara quidem, sed numquam ferme defuerunt, quae modum aliorum plurimum excederent. Plinius Secundus, doctissimus homo, quanto magis magisque praeterit saeculi excursus, minora corpora naturam ferre testatur;*[854]
>
> Damit deutet er an, daß die Erde damals entschieden größere Leiber hervorzubringen pflegte. Um wieviel mehr also gilt das für jene noch frühere Zeit vor der berühmten, berüchtigten Sündflut. Oft genug legen Alter, Wassergewalt oder andere Zufälle alte Gräber frei, und es kommen Totengebeine von unglaublicher Größe zum Vorschein, die den Zweiflern den Beweis von der Größe der damaligen Leiber bringen. Ich selbst habe mit anderen gemeinsam an der Küste von Utica einen menschlichen Backenzahn gesehen, der so groß war, daß man aus ihm hundert Zähne von heutigem Ausmaß hätte herstellen können; der dürfte einem jener Riesen gehört haben. Denn abgesehen davon, daß alle Menschen einst größer waren, als wir heute sind, waren die Riesen noch weit größer als die übrigen. So wie es ja auch später und auch in unsrer Zeit, wenn auch selten, doch immer wieder Menschen gibt, die über den Durchschnitt der anderen hinausragen. Plinius Secundus, der hochgelehrte Mann, weist nach, daß die Natur im allmählichen Verlauf immer kleinere Leiber hervorbringt.[855]

Augustinus hat an der Küste von Utica (Golf von Tunis)[856] den Zahn eines Riesen bewundern dürfen. Es könnte durchaus möglich sein, dass Augustinus einen Mammutzahn mit eigenen Augen sah, das beschriebene Größenverhältnis von 1:100 hält dem Vergleich eines menschlichen Backenzahns mit dem eines Mammuts stand. Er interpretierte ihn im Rahmen der Argumentation über die Größe der vorzeitlichen Wesen auf der Erde als unangreifbaren Beweis für die Existenz von Riesen. Augustinus verteidigt das biblische Dogma, aber um die Existenz der Riesen zu begründen wendet er sich an griechische und römische Autoritäten. Er zitiert Vergil,[857] Plinius, und im Folgenden auch Homer. Sein Respekt gegenüber dem griechischen und römischen

---

[852] Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat. De civitate Dei. 2. Bd., Buch XV-XXII. Übers. von Carl Johann Perl. Paderborn: Schöningh, 1979. S. 26. Im Folgenden: ‚De civitate Dei‘.
[853] ‚De civitate Dei‘. S. 27.
[854] Ebd. S. 26.
[855] Ebd. S. 27.
[856] Vgl. Mayor: The first fossil hunters. S. 155.
[857] Vgl. Orchard, Andy: Pride and prodigies. Studies in the monsters of the Beowulf-manuscript, Cambridge: Brewer, 1995. S. 105f.

Wissen zeigt, dass die antiken Traditionen nicht überschrieben wurden, sondern dass sie sich in die christliche Vorzeitgeschichte integrieren lassen.[858] Allerdings gab es laut Augustinus zwei unterschiedliche Sorten von Riesen. Vor der Sintflut waren die Menschen insgesamt größer und lebten länger, „[a]ber auch sie […] wurden noch von den Riesen überragt."[859] „Damit war auch aus christlicher Sicht nicht mehr Riese gleich Riese."[860] Er unterschiedet zwischen echten Giganten, die zu „Völkern der Riesen gehören",[861] und riesenhaften Menschen. Diese Verbindung von Genesiskommentar und riesenhaften Helden bzw. der Dekadenztheorie der Antike ist in ihrer Auswirkung für das Mittelalter von höchster Bedeutung.[862]

Die Ergebnisse der Analyse des ‚Heroikos' und Augustinus' ‚De civitate Dei' sind für die Untersuchung der Diskurse über Riesenknochen im Mittelalter relevant. Sowohl in der Antike als auch noch in der Neuzeit dienen Knochen eiszeitlicher Tiere dazu, die Existenz von Riesen durch materielle Zeugnisse einer Vorzeit zu belegen. Die Wahrheit wird einerseits durch Autoritäten propagiert: Die Verfasser interpretieren die Funde so, dass sie sich ins jeweilige Weltbild fügen. Andererseits werden Zweifel nicht kategorisch abgelehnt, sondern in die Argumentation eingebunden. Die Autopsie der materiellen Zeugnisse spielt eine wesentliche Rolle neben der Begründung durch Autoritäten, um Zweifel an der Wahrheit der Aussagen zu besänftigen: So protestiert der Phönizier: „Ich habe noch keinen getroffen, der solches mit eigenen Augen gesehen hat."[863] Die Existenz der Knochen wird vom Dialogpartner bezeugt. Es besteht die Möglichkeit, eigenständig zum Ort zu fahren und die Objekte zu besehen. Die behauptete Wirklichkeit ist erfahrbar: „Wenn du mir nicht glaubst, fahren wir dahin."[864] Aber die Zeugenschaft der ersten Instanz des Winzers oder Augustinus' genügt bereits, um Zweifel an der Wahrheit der Aussagen zu besänftigen. Dieses Muster wird sich im Mittelalter wiederholen. Entweder hat man den Beweis selbst gesehen (Autopsie) oder es besteht die Möglichkeit, die Knochen zu sehen (Erfahrbarkeit), oder die Riesen werden in räumliche und zeitliche Ferne verschoben.

---

[858] Vgl. Fromm: Riesen und Recken. S. 53; vgl. Mayor: The first fossil hunters. S. 154.
[859] Vgl. Fromm: Riesen und Recken. S. 53.
[860] Kruse: Literatur als Spektakel. S. 427.
[861] Ebd. S. 428.
[862] Vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 428; vgl. Fromm: Riesen und Recken. S. 44.
[863] ‚Heroikos'. S. 188.
[864] Ebd. S. 190.

7.2. Riesenknochen im Mittelalter

7.2.1. Hygelacs Knochen auf der Rheininsel

In den folgenden drei Teilkapiteln soll die Beweisführung über die Existenz der Riesen im Zusammenhang mit Knochen und Zähnen anhand von drei riesigen Heroen des Mittelalters untersucht werden: Hygelac, Theuton und Starkaðr. Der erste Fall behandelt Hygelac im ‚Liber Monstrorum de diversis generibus' (im Folgenden ‚Liber Monstrorum'). Der Text ist in fünf Handschriften des 9. bis 10. Jahrhunderts überliefert und wird auf das späte siebte oder das frühe achte Jahrhundert datiert.[865] Ob das Werk auf den britischen Inseln oder auf dem Kontinent entstand ist unsicher, aber die Referenz auf den Helden Hygelac und vermutlich irische Quellen deuten eher auf einen Latinisten englischer oder irischer Provenienz hin.[866] Das ‚Liber Monstrorum' kompiliert in 116 Kurzerzählungen Monster aus christlicher und paganer Tradition.[867] Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit einem Hermaphroditen, den der Verfasser behauptet selbst gesehen zu haben.[868] Der zweite Abschnitt berichtet von Hygelac.

> I.2 *Et fiunt monstra mirae magnitudinis, ut rex Higlacus, quic imperauit Getis et a Francis occisus est, quem equus a duodecimo aetatis anno portare non potuit. Cuius ossa in Rheni fluminis insula, ubi in Oceanum prorumpit, reseruata sunt, et de longinquo uenientibus pro miraculo ostenduntur.*[869]

> I.2 And there are monsters of an amazing size, like King Hygelac, who ruled the Geats and was killed by the Franks, whom no horse could carry from the age of twelve. His bones are preserved on an island in the river Rhine, where it breaks into the Ocean, and they are shown as a wonder to travellers from afar.[870]

Hygelac, der im ‚Beowulf' als König der Gauten und als Beowulfs Onkel auftritt, ist eine historisch bezeugte Figur, denn Hygelacs Beutezug nach Friesland ist in Gregors von Tours ‚Historia Francorum' dokumentiert.[871] Diese älteste Quelle, geschrieben um 576, datiert den Überfall auf die Franken und den Tod des Dänenkönigs Chlochilaicius auf

---

[865] Vgl. Orchard: Pride and prodigies. S. 86; vgl. Burbery: Fossil Folklore. S. 318.
[866] Vgl. Orchard: Pride and prodigies. S. 86; vgl. Haubrichs, Wolfgang: Ein Held für viele Zwecke. Dietrich von Bern und sein Widerpart in den Heldensagenzeugnissen des frühen Mittelalters. In: Theodisca. Beiträge zur althochdeutschen und altniederdeutschen Sprache und Literatur in der Kultur des frühen Mittelalters. Hg. von Wolfgang Haubrichs [u. a.]. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2000 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 22). S. 330-363. S. 333.
[867] Vgl. McFadden, Brian: Authority and Discourse in the ‚Liber Monstrorum'. In: Neophilologus 89 (2005). S. 473-493. S. 473.
[868] Vgl. ‚Liber Monstrorum'. S. 258.
[869] Ebd. S. 258.
[870] Ebd. S. 259.
[871] Vgl. Burbery: Fossil Folklore. S. 318; vgl. Susanek, C.: Hygelac. In: RGA 15. S. 298-300. S. 298.

521.[872] Nach dem Tod Hygelacs durch die Franken rächt Beowulf seinen Onkel und kehrt zu den Gauten zurück. Im ‚Beowulf' finden sich nur wenige geografische Angaben, aber es wird vom Rheindelta als Ort des Überfalls gesprochen.[873]

In den Quellen oszilliert die Riesenhaftigkeit Hygelacs. In den Frankenchroniken und auch im ‚Beowulf' ist eine überdurchschnittliche Größe Hygelacs nicht bezeugt.[874] Die Riesenhaftigkeit Hygelacs manifestiert sich im ‚Liber Monstrorum'[875] und bei anderen Riesen wie Christophorus oder Ecke im Unberittenheitstopos:[876] Kein Pferd vermag den König ab dem Alter von zwölf Jahren mehr zu tragen. Im ‚Liber Monstrorum' wird Hygelac durch seine deviante Größe zu den *monstra mirae magnitudinis*[877] gezählt.

Die *ossa* Hygelacs werden auf einer Rheininsel ausgestellt. In der Analyse stehen nun die Herkunft der angeblichen Riesenknochen, der argumentative Kontext, in welchem der Verfasser sie im Hinblick auf die Wahrheit des Erzählten verwendet, und letztlich die Funktion ihrer Ausstellung im Mittelpunkt. Um welche Art von Knochen es sich dabei gehandelt haben könnte, ist aus der Quelle nicht nachzuvollziehen, doch man kann begründete Vermutungen anstellen. Timothy Burbery hat Adrienne Mayors Ansatz der Geomythologie für die Anglistik übernommen und diskutiert die Möglichkeit, dass die Knochen eines Mammuts die Vorstellung von König Hygelac als Riesen befeuert haben könnten. Diese Hypothese baut Burbery durch die Korrelation von Fundstellen vorzeitlicher Wirbeltierknochen aus.[878] Im ‚Liber Monstrorum' heißt es, die Knochen Hygelacs seien auf einer Insel zu bewundern, wo der Rhein in den Ozean mündet (*vuius ossa in Rheni fluminis insula, ubi in Oceanum prorumpit, reseruata sunt,* […]).[879] Die Küstenregion bei Rotterdam am Rhein-Maas-Delta, wo der Rhein in die Nordsee mündet,

---

[872] Susanek: Hygelac, S. 298. Vom Einfall bei den Franken berichtet auch das anonyme ‚Liber Historiae Frankorum' (ca. 727, vgl. Burbery: Fossil Folklore. S. 318). Im ‚Beowulf' und im ‚Liber Monstrorum' ist Hygelac Gaute, in anderen Quellen wie den ‚Gesta Danorum' oder der ‚Historia Francorum' Däne. „So ist es zweifelhaft, ob die Gauten des Beowulf ein reales Volk waren, das dann im Dunkel verschwand, oder ob sie nie existierten, bzw. mit den Dänen identisch sind." (Susanek: Hygelac. S. 299). Vgl. dazu Burbery: Fossil Folklore. S. 330.

[873] Susanek: Hygelac. S. 299.

[874] Vgl. Orchard: Pride and prodigies. S. 113; vgl. dazu Burbery: Fossil Folklore. S. 327-331.

[875] Der Zusammenhang zwischen dem ‚Liber Monstrorum' und ‚Beowulf' ist in der Forschung stark umstritten (vgl. dazu Orchard: Pride and prodigies. S. 107, 110). „Interest in the Liber monstrorum has tended to focus on the relationship of the work to Beowulf, fostered by the clear reference to Hygelac, who appears to be the only germanic figure mentioned in the Liber monstrorum at all (I.2) […]." (Orchard: Pride and prodigies. S. 109).

[876] Vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 585; vgl. Fasbender: Eckes Pferd.

[877] ‚Liber Monstrorum'. S. 258.

[878] Burbery: Fossil Folklore. S. 319.

[879] ‚Liber Monstrorum'. S. 258.

ist für ihre Fossilienfunde berühmt, da Fossilien aus dem Doggerland angespült werden.[880] Die Paläontologie hält es für möglich, dass dort im frühen Mittelalter Mammutknochen oder andere große Wirbeltierknochen gefunden wurden, welche sich aus Sedimenten herausgelöst haben. Die Herkunft der riesigen Knochen, die im ‚Liber Monstrorum' dokumentiert werden, kann also durch den Fund der Knochen großer eiszeitlicher Säugetiere wie Mammuts oder Wollnashörner erklärt werden.

Um den Wahrheitsgehalt dieses Abschnitts über Hygelac im Kontext des ‚Liber Monstrorum' zu bewerten zu können, empfiehlt es sich, in den Prolog des Werks einzutauchen. Der christliche Verfasser vergleicht dort sein gefährliches Vorhaben, die Monstra zu präsentieren und sich zu ihrem Wahrheitsgehalt äußern zu müssen, mit dem tiefen, dunklen Meer.

> *Et dum sermo de his per multarum scripturarum auctoritatem uelud excelsi sideris fulgore olim humano generi paene ubique refulsit, mendacia ea nemini iteranda putassem…. Ponto namque tenebroso hoc opus aequipero, quod probandi si sint uera an instructa mendacio, nullus patet accessus eaque per orbem terrarum aurato sermone miri rumoris fama dispergebat, quorum maximam partem philosophorum et poetarum scriptura demonstrat, quae semper mendacia nutrit. Quaedam tantum in ipsis mirabilibus uera esse creduntur, et sunt innumerabilia quae si quis ad exploranda pennis uolare potuisset et ita rumoroso sermone tamen ficta probaret…. Et de his primum eloquar quae sunt aliquo modo credenda et sequentem historiam sibi quisque discernat, quod per haec antra monstrorum marinae puellae quandam formulam sirenae depingam, ut sit capite rationis quod tamen diuersorum generum hispidae squamosaeque sequuntur fabulae.*[881]
>
> And whilst discussion of these things once shone almost everywhere for humankind as if with the brightness of a lofty star through the authority of many writings, I should have thought that those lies were unrepeatable to anyone, if the gust of your request had not cast me from the high poop quivering amongst the monsters of the deep. For I compare this task with the dark sea, since there is no clear way of testing whether that rumour which has spread throughout the world with the gilded speech of marvellous report is true or steeped in lies; of which things the writings of the poets and philosophers, which always foster lies, expound the greatest part. Only some things in the marvels themselves are believed to be true, and there are countless things which if anyone could take winged flight to explore, they would prove that, although they should be concocted in speech and rumour, where now there is said to lie a golden city and gem-strewn shores, one would see there rocks and a stony city, if at all. And first I will discuss those things which are in some part to be trusted, and then let each judge for himself the following material, because throughout these monster-filled caverns I shall paint a little picture of a sea-girl or siren, which if it has a head of reason is followed by all kinds of shaggy and scaly tales.[882]

---

[880] Auf dem Doggerland, einer eiszeitlichen Landbrücke zwischen Großbritannien und den Niederlanden, die heute von der Nordsee bedeckt ist, lebten damals Mammuts oder Wollnashörner. Vgl. Burbery: Fossil Folklore. S. 319.
[881] ‚Liber Monstrorum'. S. 256.
[882] Ebd. S. 257.

In diesem rhetorischen Feuerwerk entzieht sich der Verfasser gekonnt der Verantwortung, sich in den dargebrachten Beispielen in die Gefahr bringen zu müssen dem Vorwurf des Unwahren zu erliegen.[883] Nicht alle Quellen können einzeln auf ihren Wahrheitsgehalt hin geprüft werden.[884] Als die Hauptquellen seiner Kompilation gelten christliche Autoritäten wie Augustinus und Isidor sowie paganes Wissen vor allem aus dem Alexanderstoff[885] und Vergil. Letzterem wird mehr Respekt entgegengebracht, da seine Autorität wiederum durch Augustinus bezeugt ist.[886] In diesem Nebeneinander von christlichem und paganem Wissen über Monstra wird in einigen Fällen auch eine Einschätzung des Wahrheitsgehalts des Berichts vollzogen.[887] Insgesamt lässt sich sagen, wie Brian McFadden in seiner Analyse festgestellt hat, dass der Verfasser des ‚Liber Monstrorum' den heidnischen Quellen eher Skepsis entgegenbringt als den christlichen. Aber auch durch christliche Autoritäten bezeugte Beispiele spiegeln ambivalente Meinungen wider und dürfen angezweifelt werden.

Im Prolog misst der Verfasser dem ersten Buch mehr Wahrheitsgehalt bei als den restlichen zwei Büchern. Doch er wälzt die finale Verantwortung, zu entscheiden, was wahr ist und was nicht, auf die Rezipierenden ab:[888] *Et de his primum eloquar quae sunt aliquo modo credenda et sequentem historiam sibi quisque discernat,* […]. / „And first I will discuss those things which are in some part to be trusted, and then let each judge for himself the following material, […]."[889]Auch wenn er die Einschätzung den Rezipierenden überlässt, bedeutet dies keine Emanzipation von den mittelterlichen christlichen Autoritäten.[890] Die Metaphorik der Sirene oder der Meerjungfrau mit einem Kopf aus Vernunft und einem struppigen, schuppigen Schwanz aus Lügen lässt sich auf die Struktur des ‚Liber Monstrorum' anwenden. Die im ersten Buch präsentierten Monstra sind humanoid und glaubwürdiger als viele andere besprochene Kreaturen, während sich das dritte und letzte Buch mit dem fragwürdigsten Wahrheitsgehalt mit

---

[883] Vgl. Orchard: Pride and prodigies. S. 89.
[884] „Like their ancient predecessors, most medieval encyclopedist and cosmographers saw themselves in the first instance as philologists, engaged in collecting and transmitting existing testimony, without constantly evaluating its truth or plausibility." (Daston/Park: Wonders and the Order of Nature. S. 61).
[885] ‚Epistola Alexandri ad Aristotelem', ‚Wonders of the East'; vgl. Orchard: Pride and prodigies. S. 92f.
[886] Vgl. McFadden: Authority and Discourse. S. 481.
[887] Vgl. ebd. S. 482.
[888] Vgl. ebd. S. 479.
[889] ‚Liber Monstrorum'. S. 256f.
[890] „However, that the LM permits individual opinions on the subject of monsters does not imply an assertion of freedom from authority, but rather that the author allows freedom within an authoritatively-defined discourse." (McFadden: Authority and Discourse. S. 473).

schuppigen Meermonstern und Schlangen beschäftigt, für die er keine Garantie übernehmen mag.[891] Der Abschnitt über Hygelac gehört zu denen, die der Verfasser als wahr präsentiert und in denen er keine Skepsis äußert.[892] Dafür spricht zum einen die Position im Gesamtgefüge direkt am Anfang als zweiter Eintrag im ersten Buch, er befindet sich also im Kopf der Meerjungfrau und nicht im Lügenschwanz. Zum anderen folgt der Abschnitt dem ersten Eintrag über den Hermaphroditen, der durch die Autopsie des Verfassers, also auch durch die eigene Inaugenscheinnahme, abgesichert ist.
Der ‚Liber Monstrorum' kennt noch weitere hauptsächlich antike Riesen,[893] und Hygelacs sind nicht die einzigen bekannten riesigen Knochen. Neben ihnen berichtet der Verfasser von noch größeren Riesenüberresten, die überall auf der Welt gefunden wurden.

> I.54 *Gigantes enim ipsos tam enormis alebat magnitudo ut eis omnis maria pedum gressibus transmeabilis fuisse perhibeatur. Quorum ossa in litoribus et in terrarum latebris, ad indiciam vastae quantitatis eorum, saepe conperta leguntur.*[894]
>
> Indeed giants used to grow to such an enormous size that it is said that all the sea were passable to them on foot. And their bones were often found, according to books, on the shores and in the recesses of the world, as a mark of their vast size.[895]

Die Knochen der Riesen, die einst die Welt bewohnten, belegen ihre gewaltige Größe, so stehe es in den Büchern. Auch hier lässt sich die augustinische Trennung von früher größeren (antiken) Heroen und noch größeren (vorsintflutlich-biblischen) Riesen oder Giganten beobachten.
Abschließend stellt sich die Frage nach der Funktion der vermeintlichen sterblichen Überreste Hygelacs auf der Insel an der Rheinmündung. Der Verfasser spricht explizit im Präsens, man kann sich also dorthin begeben und die Wahrheit des Berichteten selbst nachprüfen. Die Knochen und deren öffentliche Ausstellung stützen als physischer Beweis die tatsächliche Existenz des riesigen Helden.[896] Sie wurden *pro miraculo*[897] ausgestellt und „Reisenden als ein Wunder, als Anlaß des Staunens"[898] gezeigt. Der

---

[891] McFadden: Authority and Discourse. S. 479, 486.
[892] Vgl. ebd. S. 482.
[893] Vgl. ‚Liber Monstrorum' I.2 Hygelac, I.3 Colossus, I.11 Cyclops, I.12 Hercules, I.13 giant girl, I.47 Tityos.
[894] ‚Liber Monstrorum'. S. 286.
[895] Ebd. S. 287.
[896] Vgl. McFadden: Authority and Discourse. S. 482; vgl. Orchard: Pride and prodigies. S. 113.
[897] ‚Liber Monstrorum'. S. 258.
[898] Haubrichs: Ein Held für viele Zwecke. S. 333. Haubrichs schreibt „[…] als Anlaß des Staunens und Schauderns": Gegen das Schaudern als Interpretation Haubrichs ist jedoch einzuwenden, dass Monstra und Kuriositäten in der Regel keine Angst verursachen. Vgl. dazu auch Layher: Siegfried the Giant. S. 184.

Status, den die Mammutknochen sowie die Monstra des ‚Liber Monstrorum' als Objekte des Wunderbaren[899] im Frühmittelalter innehaben, ist Teil einer Entwicklung des (Be-)Wunderns innerhalb der Naturgeschichte, die von Katharine Park und Lorraine Daston beschrieben wurde: „[A] history of wonders as objects of natural inquiry is therefore a history of the orders of nature."[900] Die moderne Naturwissenschaft analysiert die Mammutknochen paläontologisch, um mehr über die Eiszeit zu erfahren, das Mittelalter hingegen interpretiert sie als Überbleibsel riesiger Helden und stellt diese Objekte öffentlich aus. Dennoch zu behaupten, das Mittelalter habe kein Interesse an der Vergangenheit und würde die Bodenfunde nicht einordnen können, demonstriert eine neuzeitliche Arroganz gegenüber dem Mittelalter.

> Vor unserer Zeit hat es auch die Ruinen gegeben, auch zufällige Funde, der Mensch hat sie betrachtet, die Fundstücke gesammelt, sie haben ihm nichts gesagt, auch nichts zu sagen vermocht. Der heutige Forscher, der Ausgräber, der systematisch, der wissenschaftlich gräbt, erst er ist es, der die entscheidende Fragestellung auszulösen vermag.[901]

Die Frage, was die Funde über die Vergangenheit verraten, wurde im Mittelalter schon gestellt, jedoch ist deren Interpretation abhängig von diskursiven Formationen der Zeit. Der ‚Liber Monstrorum' interpretiert die riesigen Knochen als enzyklopädisches Werk in der Wirkungsmacht der antik inspiriert augustinischen und der heldenepischen Diskurse. Sie sind Relikte der Vergangenheit, die man in der Jetzt-Zeit erfahren und besichtigen kann. Die Knochen Hygelacs erfüllen als öffentlich ausgestellte Objekte des Wunderbaren eine *memoria*-Funktion, indem sie das Heldenzeitalter vergegenwärtigen.

7.2.2. *Ossa posse videri* – Die Riesenknochen von St. Stephan

Im Zuge der Analyse des riesigen Helden Theuton als Spitzenahn der Deutschen wurde bereits die entsprechende Stelle im naturkundlichen Kompendium ‚De natura rerum' Thomas' von Cantimpré aufgegriffen, welches um 1241[902] vollendet wurde und umfassendes enzyklopädisches Wissen versammelt. Es geht im Buch über die *homines monstruosi* zuerst im Speziellen um Amazonen, Oxydraken und Brahmanen, dann folgt der übliche Monstrakatalog des Orients. Unter *De aliis hominibus et moribus eorum*, also

---

[899] Vgl. Daston/Park: Wonders and the Order of Nature. S. 26, S. 60-64.
[900] Ebd. S. 14.
[901] Kühn: Geschichte der Vorgeschichtsforschung. S. VII.
[902] Vgl. Vollmann, Konrad Benedikt: Enzyklopädie im Wandel. Thomas von Cantimpré, De natura rerum. In: Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit. Hg. von Christel Meier. München: Fink, 2002 (Münstersche Mittelalter-Schriften 78). S. 169-181. S. 169.

„Von anderen Menschen und ihren Sitten“, befindet sich ein Zusatz über Theuton.[903] Im letzten Abschnitt befindet sich der Riese Theutanus in ähnlicher Gesellschaft wie Hygelac im ‚Liber Monstrorum‘: Zuvor werden u.a. Herkules und Kolossus erwähnt.[904] Die Stelle wird im Folgenden nochmals angeführt, aber im Unterschied zum sechsten Kapitel über „Riesen, Herkunft und Herrschaft“, welches sich mit der Rolle Theutons als *heros eponymos* beschäftigt, sollen nun die Knochen des Riesen im Fokus stehen.

> *Secundum quod Lucanus et multi alii testantur, constat in Theutonia gigantes plurimos extitisse, ita quod a Theutano gigante maximo nomen Theutonia sortiretur; unde Lucanus: Placabant sanguine Theutani. Huius sepulchrum iuxta Danubium fluvium in villa, que dicitur Sancti Stephani, ad duo miliaria prope Wiennam in Austria nonnulli esse dixerunt, quod in longitudine nonaginta quinque cubitos continet; et in eo ossa posse videri, que omnem ammirationen humanam excedant. Testam vero capitis tante amplitudinis esse constat, ut aliquis manu duos gladios cum capulis apprehendens eos vertat in capite, nec tamen attingat teste parietes. Dentes vero habent plus quam latitudinem palme. Hec tibi Wienna civitas Austrie vicinitate certa testabitur.*[905]
>
> Entsprechend dem, was Lukan und viele andere bezeugen, steht es fest, dass es in Theutonia sehr viele Riesen gegeben hat, und weil von Theutanus, einem gewaltigen Riesen, der Name Theutonia herrührt, wie Lukan berichtet: Sie besänftigten Theutanus mit Blut. Dessen Grab ist, wie einige behaupten, neben dem Fluss Donau in einem Dorf, das St. Stephanus heißt, zwei Meilen entfernt in der Nähe Wiens, das in der Länge 95 Ellen misst, und in ihm könne man Knochen sehen, die alle menschliche Bewunderung überstiegen. Es steht fest, dass die Schädeldecke so umfangreich ist, dass jemand, der mit der Hand zwei Schwerter an ihren Griffen packt und sie im Schädel kreisen lässt, er dennoch nicht die Wände des Schädels berührt. Und die Zähne sind breiter als die Handfläche eines Mannes. Dies wird dir die Bürgerschaft von Wien aufgrund ihrer Nähe sicher bestätigen.[906]

---

[903] Die Fülle der Thomas-Handschriften und die verzwickte Überlieferungslage der einzelnen Redaktionen macht es sehr schwierig, sich zur Datierung des Zusatzes über Theuton zu äußern (vgl. zur Überlieferung Vollmann: Enzyklopädie im Wandel; Ulmschneider, Helgard: Die Überlieferung von ‚Thomas III‘. In: Thomas von Cantimpré: Liber de naturis rerum. Hg. von Benedikt Konrad Vollmann. Band 1: Kritische Ausgabe der Redaktion III (Thomas III) eines Anonymus. Wiesbaden: Reichert, 2017 (Wissensliteratur im Mittelalter; Bd. 54.1). S. 9-42). Bei der älteren Edition von Boese (1973) ist die Stelle mit einem Doppelstrich gekennzeichnet. „Die gleiche Kennzeichnung gilt auch für alle Stellen, wo verschiedene Fassungen nebeneinander gegeben werden: alles, was dort rechts von einem einfachen Strich steht, gehört der mittleren Bearbeitungsphase an; was recht neben einem Doppelstrich steht, gehört dagegen zur letzten Bearbeitung.“ (Boese, Helmut: Vorwort. In: Thomas Cantimpratensis: Liber de natura rerum. Hg. von Helmut Boese. Berlin: 1973. S. V-XI. S. IX). Leider ist der zweite Teil mit Apparat und Indices nicht mehr erschienen, daher ist eine Präzisierung der Datierung und auf welcher Handschriftenlage Boese sie vornimmt im Moment nicht möglich. Der neueren Edition der Redaktion Thomas III, die 2017 posthum erschien und der wahrscheinlich ebenfalls kein Apparat mehr folgen wird, ist zu entnehmen, dass sich der Zusatz über Theuton nicht in Buch 18 findet (vgl. Thomas von Cantimpré: Liber de naturis rerum. Hg. von Benedikt Konrad Vollmann. Band 1: Kritische Ausgabe der Redaktion III (Thomas III) eines Anonymus. S. 520.) Gegen eine Datierung in die letzte Bearbeitungsphase, wie Boese sie vornimmt, steht die Rezeption bei Jacob von Maerlant in der Übersetzung ‚Naturen Bloeme‘ 1270 (vgl. Jacob von Maerlant‘s Naturen bloeme. Hg. von Eelco Verwijs. Arnhem: Gijsbers & van Loon, 1980 [= 1872-1878]. S. 23).

[904] Thomas Cantimpratensis: Liber de natura rerum. Hg. von Helmut Boese. Berlin: 1973. S. 100. Im Folgenden: ‚Liber de natura rerum’.

[905] ‚Liber de natura rerum’. S. 100. Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 185.

[906] Übersetzung von Ingeborg Braisch.

Auch in diesem enzyklopädischen Werk finden sich ähnliche Vermessungsambitionen wie bei den von Adrienne Mayor geschilderten Beispielen. 95 Cubits entsprechen einer Gesamtlänge von etwa 43 Metern.[907] Im Dorf St. Stephan bei Wien sind in diesem Grab riesige Knochen zu sehen, unter anderem ein Schädelfragment und Zähne. In der Schädelhöhle soll man zwei mit dem Heft aneinandergehaltene Klingen drehen können, ohne den Knochen zu berühren. Wenn man die Durchschnittslänge eines Schwertes, von denen zwei den Radius des Schädels angeben sollen, etwa zwischen 70 cm bis 110 cm berechnet, kommt man auf einen Wert von 140–220 cm Durchmesser. Im Gegensatz zum Winzer, der bei Philostratus das Volumen eines Schädels in Amphoren angibt,[908] wird der Wert hier mit martialischen Objekten vermessen. Auch die Zähne des Riesen bei Wien sollen größer als die Handfläche eines Mannes sein. Diese Beschreibung lässt ebenfalls fossile Überreste von riesigen Säugetieren vermuten. Der Effekt, den die Ansicht der Knochen bei den Besuchern des Grabes auslöst, ist wie bei Hygelacs ausgestellten Knochen mit Erstaunen und Bewunderung (*ammirationem*)[909] zu beschreiben. Zur Gewährleistung dieser Beschreibung findet sich zwar kein Autopsiebericht, aber ein Hinweis auf die vermittelnde Autorität Lukans und vieler anderer: *Secundum quod Lucanus et multi alii testantur,* […].[910] Zudem erfolgt eine direkte Einbindung der Rezipierenden: *Hec tibi Wienna civitas Austrie vicinitate certa testibatur.*[911] / „Dies wird dir in der Nähe der österreichischen Stadt Wien als richtig bezeugt.“ Wie bei Augustinus, der sich auf Plinius beruft, wird eine Form von *testare* verwendet. Die Knochen Theutons werden bei St. Stephan bei Wien öffentlich ausgestellt, und um sich davon zu überzeugen, kann man dorthin reisen und sich den Beweis ansehen.

Dies ist nicht nur bei Thomas bezeugt. Jakob van Maerlant, der um 1270 Thomas' Werk bei der Übertragung ins Niederländische fälschlich als Albertus Magnus in ‚Der naturen bloeme' rezipiert, schwankt bei der Größenangabe. Jakob vermerkt 25 Cubits und die Zähne sind hier mehr als zwei Handflächen breit.[912] Aber auch hier sind die Knochen des

---

[907] Ein Cubit entspricht etwa 45 cm. Vgl. Hultsch, Friedrich Otto: Griechische und römische Metrologie. Berlin: Weidmann, 1862. S. 98; vgl. Mayor: The first fossil hunters. S. 200.
[908] Vgl. Mayor: The first fossil hunters. S. 118.
[909] ‚Liber de natura rerum'. S. 100.
[910] Ebd.
[911] Ebd.
[912] Vgl. Jacob von Maerlant's Naturen bloeme. S. 23, V. 473, 485; vgl. Kästner: Theuton. S. 82, Anm. 59.

Riesen Theuton durchaus im Bereich *gheloveliker scrifturen*,[913] also im Bereich des Wahren und Glaubhaften angesiedelt: *Hi vint daer beenre up desen dach / Meer dan men gheloven mach. / Theersenbeckijn leghet daer.*[914] Man könne dort bis zum heutigen Tag Knochen finden, dort lägen mehr Schädel als man glauben kann. Auch die ‚Descriptio Theutoniae' erwähnt, dass die Überreste Reisenden gezeigt wurden: *Terra hec Theutonia dicitur a Theutone gygante, quid in ea morabatur; et eius sepulchrum prope Viennam transeuntibus monstratur.*[915] (Dieses Land heißt Theutonia nach dem Riesen Theutones, der sich in ihm aufhielt; und sein Grab wird in der Nähe Wiens den vorbeikommenden Reisenden gezeigt.)[916] Wie in Kapitel 6.2.4 argumentiert wurde, dient die Ausstellung der Knochen zur Untermauerung der Authentizitätsansprüche der *origo gentis* über den Spitzenahn Theuton, welche vor allem bei Alexander von Roes politisch instrumentalisiert werden, um Herrschaftsansprüche auf den Kaiserthron zu stellen.

Nun ist zu belegen, dass es sich bei diesen im 13. Jahrhundert dokumentierten Riesenknochen um fossile Mammutknochen handeln könnte, wie in der Forschung bereits vermutet wurde.[917] Durch einen späteren Fund im 15. Jahrhundert wird die These gestärkt, dass die Herkunftserzählung um Theuton ebenfalls mit einer Fundstätte eiszeitlicher Säugetierknochen korrespondiert, wie Mayor und Burbery dies für andere riesige Heroen bereits feststellten.

Bei der Aushebung für einen zweiten Turm des Stephansdom in Wien wurde im 15. Jahrhundert ein Riesenknochen gefunden, der heute noch in den Sammlungen des Erdwissenschaftlichen Zentrums der Universität Wien erhalten ist. Es handelt sich um den Oberschenkelknochen eines Mammuts. Auf einer Seite ist er mit der Jahreszahl 1443,

---

[913] Jacob von Maerlant's Naturen bloeme. V. 488.
[914] Ebd. Vv. 475-477.
[915] Descriptio Theutoniae. In: Annales Colmarienses, Basilienses, Chronicon Colmariense. MGH 17. Hg. von Georg Heinrich Pertz. Stuttgart [u.a.]: Hiersemann, 1861. S. 238-240. S. 238. Vgl. auch Scales, Len: The shaping of German identity. Authority and crisis, 1245-1414. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. S. 296.
[916] Übersetzung von Ingeborg Braisch.
[917] „The bones exhibited in the Stephansdom were probably fossilized mammoth bones." (Layher: Siegfried the Giant. S. 185); vgl. Kästner: Theuton. S. 82, Anm. 58.

auf der anderen mit dem Wahlspruch Kaiser Friedrichs III. AEIOV beschriftet.

Abbildung 2: Femur eines Mammuts[918]

Er wurde zusammen mit anderen Knochen am Stephansdom öffentlich ausgestellt, wie Brückmann 1729 dokumentiert.[919] Der Knochen hing außen an der Kirche, vielleicht im Eingangsbereich des sogenannten Riesentors.[920]

---

[918] Femur eines Mammuts. Länge: 86 cm. Beiderseits beschriftet: „AEIOV“ bzw. „1443“ https://bibliothek.univie.ac.at/sammlungen/objekt_des_monats/006386.html Geologisches Archiv, Universität Wien [letzter Zugriff am 14.01.2019].

[919] Vgl. Abel, Othenio: Vorzeitliche Tierreste im deutschen Mythus, Brauchtum und Volksglauben. Jena: Fischer, 1939. S. 107.

[920] Auch heute wird in der Forschung immer noch spekuliert, dass das Riesentor diesem oder vielleicht mehreren Mammutknochen seinen Namen verdankt (vgl. Laube, Stefan: Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort – Wunderkammer – Museum. Berlin: Akad.-Verl., 2011. S. 91; vgl. Petzold: Riesen. S. 605.) „Ob der Name Riesentor der Stephanskirche in Wien auf einen fossilen Oberschenkelknochen eines Mammuts, der bei der Grundaushebung für den Nord-Turm im Jahre 1443 gefunden worden war und der viele Jahre an der Stephanskirche befestigt gewesen sein soll, zurückgeht, ist keineswegs erwiesen.“ (Thenius, Erich / Vávra, Norbert: Fossilien im Volksglauben und im Alltag. Bedeutung und Verwendung vorzeitlicher Tier- und Pflanzenreste von der Steinzeit bis heute. Frankfurt a. M.: Kramer, 1996. S. 21.) Zwei andere mögliche Etymologien beziehen sich auf eine dort angebrachte Falltür (vgl. Abel: Vorzeitliche Tierreste. S. 107f.) oder auf die Westlage (vgl. Thenius/Vavra: Fossilien im Volksglauben. S. 21; vgl. mhd. *risen* im Zusammenhang mit der im Westen sinkenden Sonne: „[V]on unten nach oben oder auch von oben nach unten sich bewegen; steigen, fallen.“, vgl. BMZ, RÎSE Bd. II/1, Sp. 725a). „Bekanntlich soll das ‚Riesentor‘ des Domes davon seinen Namen haben, doch hingen die Knochen wenigstens im 18. Jahrhundert nicht dort, sondern an der Westseite des Nordturmes,“ schreibt Lhotsky, ohne allerdings eine Quelle für die Lokalisierung anzugeben (Lhotsky, Alphons: AEIOV. Die ‚Devise‘ Kaiser Friedrichs III.

Friedrich setzte das Zeichen AEIOV als Urheber- und Besitzvermerk ein. Es wird allgemein als *Austria erit in orbe ultima* / „Alles Erdreich ist Österreich untertan" gedeutet, die Bedeutung von AEIOV ist jedoch in der Forschung umstritten: „Niemand aber wusste sicher, was sich Friedrich eigentlich darunter vorstellte, […]."[921] In Friedrichs Notizbuch findet sich ein Vermerk: Auf welchem Bauwerk, Silbergeschirr, Kirchengewand oder anderem Kleinod dieser Strich und die fünf Buchstaben stehe, das habe ihm gehört oder er habe es errichten oder anfertigen lassen.[922] Lhotsky deutet das Zeichen auf dem Mammutknochen entweder als „Eigentumsvermerk" oder als „Authentik" (d.h. als Beglaubigung der Echtheit, wobei Lhotsky nicht erläutert, inwiefern das letztere bei dem Knochen einen Sinn ergeben könnte).[923] Auf Edelsteinen ließ Friedrich ebenso sein AEIOV anbringen, vermutlich im Sinne magischer Praxis.[924] Beim Knochen ist eher an einen Eigentumsvermerk und beim Datum an die Angabe zur Zeit der Auffindung oder der Inbesitznahme zu denken. In welchem genauen Zusammenhang der Knochen zu Friedrich III. steht ist nicht weiter erschließbar (vgl. Kapitel 7.3.1).

Der bei den Grabungen zum Ausbau der Kirche gefundene Mammutknochen spricht dafür, dass auch beim Theutonvermerk im ‚Liber de natura rerum' Mammutknochen vorgelegen haben. Vom Spätmittelalter bis in die Neuzeit hinein sind in Wien Funde eiszeitlicher Säugetiere dokumentiert, die immer wieder als Riesen interpretiert wurden.[925] Die eiszeitliche Steppenlandschaft in der Umgebung von Wien war von Mammuts und anderen riesigen Säugetieren bevölkert, deren fossile Überreste im

---

und sein Notizbuch. In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 60 (1952). S. 155-193. S. 173).

[921] Übersicht der über 300 Deutungsversuche bei Lhotsky: AEIOV. S. 161-165; derselbe bezeichnet das Zeichen als „bestenfalls eine buchstabenmagische oder zahlenmystische Spielerei […]" (ebd. S. 175); vgl. dagegen im Sinne der Deutung ‚Austria est imperare in obri universo': Koller, Heinrich: Zur Bedeutung des Vokalspiels AEIOU. In: Österreich in Geschichte und Literatur 39 (1995). S. 162-170. „Die Forderung, daß alles Erdreich Österreich untertan sein solle, war im Vergleich zu diesen entscheidenden Ansprüchen keineswegs unbegreiflich, sondern eine in diesen Jahren nicht allzu überraschende Erweiterung und lediglich konsequente Ausformulierung habsburgischen Machtanspruchs." (Ebd. S. 170.)

[922] In Friedrichs Notizbuch ist vermerkt: *Pei belhem pau oder auff welhem Silbergeschir oder kircngebant oder andern klainaten aeiov der strich und die funff puestaben, stend, das ist mein, herczog Fridreis des Jungern, gebessen oder ich hab das selbig paun oder machen lassen*. (Lhotsky, Alphons: AEIOV. S. 166). Für den Hinweis danke ich Jörg Feuchter, Leiter der Arbeitsstelle Regesta Imperii der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

[923] Vgl. Lhotsky: AEIOV. S. 173.

[924] Vgl. ebd. S. 175.

[925] 1723 fand man im Thurygrund in der Wiener Vorstadt Backenzähne eines eiszeitlichen Nashorns, die als Riesenzähne gedeutet worden sind (vgl. Abel: Vorzeitliche Tierreste. S. 108; vgl. Vavra: Sammlungen).

Lössboden[926] gefunden wurden.[927] Als geomythologischer Zusammenhang lässt sich also auch hier eine Fundstätte eiszeitlicher Säugetierfossilien mit der Ausstellung von als Riesenknochen wahrgenommenen Knochen bei St. Stephan und später am Stephansdom korrelieren. Das bei Thomas von Cantimpré erwähnte Grab des Theuton wird mit großer Wahrscheinlichkeit auch Mammutknochen oder -skelette gezeigt haben. Die beschriebene Länge des Grabes von je nach Quelle 25 bis 95 Cubits (ca. 11-43m) lässt vielleicht sogar eine ganze Herde verendeter Mammuts vermuten, die als Riesenknochen interpretiert wurden. Das nächste Teilkapitel beschäftigt sich mit einem skandinavischen riesigen Helden, dessen sterbliche Überreste ebenfalls im kirchlichen Umfeld erwähnt, aufbewahrt und ausgestellt wurden und fragt, ob man diese als Reliquien bezeichnen sollte.

7.2.3. *Pro miraculo* – Starkaðrs Zähne

Auch in Skandinavien ist die Deutung von Überbleibseln eiszeitlicher Säugetiere als Riesen bzw. als riesige Heroen zu belegen. Mathias Kruse hat 2017 eine umfassende Studie über die Glaubwürdigkeit der isländischen *lygisögur* und die exorbitante Körperlichkeit ihrer riesigen Helden im 14. Jahrhundert veröffentlicht.[928] Unter anderem widmet er ein Teilkapitel Starkaðr, einem Helden mit riesigen Eigenschaften. Dieses Kapitel greift einige Denkansätze aus der Skandinavistik auf, um sie im Hinblick auf die sterblichen Überreste dieses Helden auf die Riesenknochen Hygelacs und Theutons zu übertragen und weiterzuführen. Starkaðr ist in der skandinavischen Erzählwelt nicht nur wegen seiner Stärke, sondern auch wegen seiner Zähne bekannt. Diese führen ein interessantes Eigenleben als Objekte. In ‚Nornagests þáttr' (um 1300) wird erzählt, wie Sigurd ihm im Kampf mit dem Schwert die Zähne ausschlägt.

> Sigurðr aber springt hinterher und reißt das Schwert Gramr in die Luft und schlägt ihm mit dem Knauf an die Zähne in der Kinnlade, dass zwei Backenzähne herausfliegen. Das war ein schwerer Treffer. Dann riet Sigurðr dem Hund, das Weite zu suchen. Da macht Starkaðr sich davon. Einen der Backenzähne hob ich auf und nahm ihn mit. Er hängt nun in Lund in Dänemark am Seil einer Glocke und wiegt sechs Unzen. Aus Neugier scheinen ihn viele dort sehen zu wollen.[929]

---

[926] „Dieses Material entstand während des Pleistozäns (Eiszeit) durch Windausblasung glazialer Schotter- und Sandflächen und stellt das typische Sediment kalter, periglazialer Gebiete dar." (Vavra: Sammlungen).
[927] Vgl. Summesberger, Herbert. Vom Tropenmeer zur Eiszeittundra. 250 Millionen Jahre Wiener Erdgeschichte. In: Ökosystem Wien. Die Naturgeschichte einer Stadt. Hg. von Roland Berger und Friedrich Ehrendorfer. Wien [u.a.]: Böhlau, 2011. S. 58-87. S. 82f.
[928] Kruse: Literatur als Spektakel.
[929] Kruse: Literatur als Spektakel. S. 404. Übersetzt von Mathias Kruse.

Der sechs Unzen (ca. 200g) schwere Zahn soll in einer Kirche in Dänemark an einem Glockenseil hängen.[930] Aus Neugier wollen ihn viele dort sehen. Es handelt sich laut Kruse um eine „einzigartige Darstellung der im 14. Jahrhundert gültigen Vorstellung von der Körperlichkeit des Vorzeithelden.“[931] Die Aufbewahrung von Starkaðrs Zähnen wird noch in zwei weiteren Quellen dokumentiert. In den ‚Annales Ryenses‘ (1288) heißt es im Zuge des Berichts von Starkaðrs Tod: *Huius dens per Henricum Aemaelthorp militem de Dacia in Teutoniam est portatus pro miraculo, habens 6 pollices in magnitudine*.[932] Der dort beschriebene Zahn „mit der Größe von sechs Fingern (ca. 10-15 cm)“[933] ist durch den Ritter Henrik Emmelndorf im 13. Jahrhundert von Dänemark nach Deutschland transportiert worden. Mit der Beschreibung der Wirkung als *pro miraculo* gilt der Zahn wieder als wunderbares Objekt.[934] Die angegebene Größe und das Gewicht entsprechen auch hier wieder der Größe einer Handfläche und somit einem Mammutzahn. Der zweite isländische Text ‚Nýi annáll‘ berichtet von der Pilgerfahrt zweier Isländer zum Kontinent im Jahre 1405.[935]

> Großer Ablass von seinen Sünden in Taknum [wohl Aachen, s.u.]. Dort war Bruder Ami Olafsson mit seiner Gemahlin Sigriðr Erlendsdottir und wurde zum Pönitentiar der gesamten Bevölkerung des Nordens erhoben. Dort sah er ein Kleid unserer Heiligen Jungfrau Maria und Windeln unseres Herrn, und einen Gürtel, und ein Tuch Johannes des Täufers[;] an jenem Ort, der Affrica heißt, sah er den Griff des Schwertes Sigurðr Fáfnisbanis, von dem es hieß, er sei zehn Fuß lang. [...] Dort war auch ein Zahn, von dem man sagte, er sei von Starkaðr dem Alten. Er hatte die Länge und Breite von einer Hand ohne den Teil, der im Fleisch gesteckt hatte.[936]

Über die Lage des Ortes Affrica ist in der Forschung bislang ohne Ergebnis diskutiert worden: Die zuvor genannten Reliquien sprechen dafür, dass die Pilgernden wohl zuvor in Aachen waren, aber der Zahn scheint sich an einem anderen Ort in Deutschland befunden zu haben.[937] Die Bemerkung über den Zahn erscheint zudem als wahrscheinlich neuzeitliche Marginalie im Text.[938] Siegfrieds Schwert und auch Starkaðrs Zahn werden

---

[930] Kruse: Literatur als Spektakel. S. 407.
[931] Ebd. S. 404.
[932] Ebd. S. 411.
[933] Ebd.
[934] Vgl. zur politischen Funktion des Zahns: Layher, William: Starkaðr‘s Teeth. In: The Journal of English and Germanic Philology 108/1 (2009). S. 1-26. S. 5.
[935] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 186.
[936] Kruse: Literatur als Spektakel. S. 411.
[937] Vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 412; vgl. Layher: Starkaðr‘s Teeth. S. 4.
[938] Der Bericht von Sigurds Schwert wird mit Starkaðr ergänzt. „Die offenbar erst nachträglich hinzugefügte Nennung des Zahns, die allein durch die Nennung des Schwertgriffs motiviert zu sein scheint, dürfte in diesem Fall doch eher als Rezeptionsphänomen in Bezug auf den Norna-Gests þattr zu verstehen sein, der die beiden Helden Starkaðr und Sigurðr offenbar gedanklich zusammengebracht hatte […].“ (Kruse: Literatur als Spektakel. S. 412).

in einem Atemzug mit Reliquien erwähnt, die die Pilgernden in Aachen sahen. In welchem Funktionszusammenhang Objekte wie Siegfrieds zehn Fuß langer riesiger Schwertgriff und Starkaðrs Riesenzahn auftreten, wird zumindest aus dieser Quelle nicht direkt ersichtlich. Ob der hier im Pilgerbericht erwähnte Riesenzahn als Objekt weltlichen und heroischen Charakters mit oder gegenüber religiösen heiligen Reliquien ausgestellt wurde, wie Layher es vermutet, verdient eine differenzierte Betrachtung.

> It is clear that these artifacts were not venerated as their sacred counterparts were, nor did they serve any theological or ecclesiastical purpose, but the heroic objects functioned just as holy relics did to substantiate the physicality of their donors. Bones and teeth, cloaks and sword hilts provided visual proof that John the Baptist, Jesus, Siegfried, and Starkaðr actually walked the earth, thus confirming the veracity of the stories, legends, and sacred texts in which these objects appear.[939]

Die Zähne historisieren als Primärzeuge den Körper des Helden und sind mit seiner Niederlage verknüpft.[940] Diese Objekte fungieren also ebenfalls als Träger der *memoria* und stützen den Wahrheitsgehalt der Narrative, durch die der Riese bekannt ist, und bieten den Rezipierenden die Gelegenheit zur Autopsie. Die Wirkung seiner Überreste wird in Lund als Neugier beschrieben. Sie verbleibt wie bei Theuton und Hygelac im Bereich der *mirabilia. Pro miraculo* bringt der Ritter Emmelthorpe Starkaðrs Zahn nach Deutschland, ebenso wie Hygelacs Knochen auf der Rheininsel ausgestellt werden. William Layher hat die These aufgestellt, dass diese öffentlich ausgestellten Objekte eine reliquienähnliche Funktion erfüllen. Er argumentiert für die explizite Verwendung dieses Begriffs.

> Taken as a whole, the details in Norna-Gests þattr and in the Annales Ryenses and Lögmanns-annáll confirm that on several occasions in different parts of the Nordic world, the teeth of this particular hero were exhibited as wondrous objects in a true sense, as heroic relics in the thirteenth through fifteenth centuries. The term „relic" is fully justified for these objects, I argue, not only because of the conspicuously devotional milieu in which the teeth were displayed (cf. Lögmanns-annáll and Norna-Gests þattr), but also because the teeth – like the bones of the saints – take on an explicitly mediating function: they serve as the focal point for a vast array of discourses about bodily construction and dissolution, about the persistence of (heroic) veneration and about contact with the Divine, the inexplicable, and the wondrous.

---

[939] Layher: Siegfried the Giant. S. 187.

[940] Vgl. Layher: Starkaðr's Teeth. S. 23. Den Diskurs über über Starkaðrs Zähne schätzt Layher im Vergleich zu den englischen und deutschen Heroentradition als einzigartig ein (vgl. Layher: Starkaðr's Teeth. S. 7f.). Die mittelalterlichen skandinavischen Texte über Starkaðr werden, so Layher, nicht vom „Riesen und Recken-Topos" beeinflusst. „In the former cases, the somatic augmentation of the hero was inspired by the testimony of Genesis 6,4 about antedeluvian giants living in illo tempore, in the age of greatness, and the subsequent search for (and exhibition of) the giant-sized bones attributed to prominent heroes has much to do with memoria, nostalgia for a vanished heroic age, and the desire to assert proto-nationalist claims about belongingness and ownership of territory." (Layher: Starkaðr's Teeth. S. 9). Bei Starkaðr greife eine andere Hermeneutik: Layher betont die *otherness* des Helden in seiner eigenen Zeit. Starkaðr ist laut Layher ein Spezialfall, weil er einen Hintergrund in der nordischen Mythologie hat; zur Analyse seiner Vielarmigkeit vgl. ebd. S. 13-23.

> And yet, these teeth are possessed of a strangeness that is quite unlike the sanctity that typically surrounds religious relics.[941]

Die Bezeichnung Reliquie für die Zähne ist laut Layher angemessen, da sie in einem Andachtsumfeld ausgestellt werden. Für ihn stellt die vermittelnde Funktion der Objekte eine Parallelisierung zur Heiligenverehrung dar. Man kann Layher insofern beipflichten, als dass die Zähne und Knochen ebenfalls eine vermittelnde Funktion erfüllen, die Heiligenreliquien ähnelt: „Reliquien sind Dinge, denen ein narrativer, bisweilen auch performativer Kern innewohnt. Als appellative Objekte scheinen sie den Betrachter aufzufordern: Erzähle meine Geschichte!“[942] Auch wenn die Objekte eine ähnliche Funktion haben, die einst Lebenden ins Gedächtnis zu rufen, die Wahrheit des Gewesenen materiell zu untermauern und zu vergegenwärtigen und nicht zuletzt als Schauobjekt für regen Pilgerverkehr zu sorgen, wie es die Beispiele des Cardiff Giant und Reliquien der 11.000 Jungfrauen verdeutlicht haben, ist doch bei der Verwendung des Begriffs Reliquie Vorsicht geboten.[943] Mathias Kruse übernimmt die Begrifflichkeit Layhers,[944] und auch Eugen Kranzbühler spricht im Zusammenhang mit Siegfrieds Grab in Worms von Siegfriedreliquien.[945] Auch wenn die Heroen und ihre Knochen in der Antike nachweislich kultisch verehrt wurden, wie oben mit Adrienne Mayor beschrieben, ist es vorschnell anzunehmen, dass die Riesenknochen der erwähnten Beispiele im christlichen Mittelalter tatsächlich verehrt wurden.

Als Bezeichnung der Riesenknochen ist im Deutschen der Begriff „Relikt“, also allgemeiner ein Überrest aus einer vergangenen Zeit, angebrachter, weil auf diese Weise ausgeschlossen wird, dass die Riesenknochen als heilige Objekte verehrt wurden, was der

---

[941] Layher: Starkaðr‘s Teeth. S. 8.

[942] Laube: Von der Reliquie zum Ding. S. 51.

[943] Lat. *reliquiae* bedeutet zunächst in der Antike alles, was von Menschen oder Tieren übrig bleibt („Überreste“). In christlicher Zeit lädt sich der Reliquienbegriff jedoch heilsgeschichtlich auf, so dass „Reliquiae“ im christlichen Kontext leibliche Überreste eines oder einer Heiligen bezeichnet (vgl. Laube: Von der Reliquie zum Ding. S. 204; vgl. List, Claudia / Blum, Wilhelm: Reliquienkult. In: List, Claudia / Blum, Wilhelm: Sachwörterbuch zur Kunst des Mittelalters. Grundlagen und Erscheinungsformen. Stuttgart [u.a.]: Belser, 1996. S. 282f.). „Im heutigen Englischen muss man hingegen auf das auch ‚Relikt‘ bzw. ‚Überrest‘ bedeutende relic zurückgreifen, wenn man ‚Reliquie‘ meint, es sei denn, man weicht auf das eher ungebräuchliche *sacred remains* aus.“ (Laube: Von der Reliquie zum Ding. S. 205); vgl. dazu Drake Boehm, Barbara: Cult of relics. In: The dictionary of art. Hg. von Jane Turner. Bd. 8. New York: Grove; London: Macmillan [u.a.], 1996. S. 259-261.

[944] „Mag die Historizität des Eintrags der Nýi annáll auch angezweifelt werden, so ist die grundsätzliche Verehrung von Reliquien, wie sie Sigurðrs Schwertgriff und Starkaðrs Zahn darstellen, den man pro miraculo nach Deutschland brachte, für das Spätmittelalter gut belegt und es kann diesbezüglich auf eine lange, aus der Antike stammende Tradition verwiesen werden.“ (Kruse: Literatur als Spektakel. S. 413).

[945] Kranzbühler, Eugen: Worms und die Heldensage: mit Beiträgen zur Siegel- und Wappenkunde, Münz- und Baugeschichte der Stadt. Worms: 1930. S. 84.

heilsgeschichtliche aufgeladene Begriff „Reliquie“ impliziert.[946] Ausgehend von den Beschreibungen ihrer Effekte (*admiratio*, *pro miraculo*) sind die Knochen und Zähne, wenn sie im Kontext der Heroen auftauchen, als *mirabilia* zu deuten.[947] Allgemein lässt sich sagen, dass die Knochen als wunderbare Objekte eine *memoria*-Funktion[948] für die riesigen Heroen der Vorzeit erfüllen. Sie finden sich jedoch laut den untersuchten Quellen häufig im Umfeld der Kirche. Das folgende Teilkapitel 7.2.4 „Knochen und Kirchen“ diskutiert Riesenknochen und ihren Status als Objekte daher in der Umgebung des sakralen Raums und berichtigt einige Missverständnisse zu ihrer Anbringung und Interpretation.

7.2.4. Knochen und Kirchen

Die Positionierung der Riesenknochen im Umfeld des sakralen Raums erlaubt, weiter über ihren Status und ihre Funktion nachzudenken. Anknüpfend an die Thesen Stefan Laubes spricht die Position der Knochen eher für eine Ansiedlung im profanen Bereich. Neben der Beherbergung von Sakramentalien, Reliquien, Reliquiaren und Votiven diente die Kirche auch zur Aufbewahrung von *mirabilia*.[949] Die Kirche bot nicht nur Raum für Heiliges, sondern auch zur Ausstellung verschiedenster Objekte als eine Art Proto-Naturalienkabinett.[950] Kuriosa wurden bevorzugt in Schwellenzonen zwischen Sakralität und Profanität gezeigt.[951] Große Knochen seien häufig „entweder in der Vorhalle oder in der Portalzone der Fassade des Westwerks“[952] angebracht worden, wo sie die Besuchenden „[g]eradezu offensiv“[953] begrüßten. Als Beispiele können der beschriebene Mammutknochen in Wien und weitere Nashornschädel, Mammutknochen oder Rippen eines Wals angeführt werden, die „in der Kathedrale auf dem Wawel in Krakau […] in

---

[946] Vgl. Laube: Von der Reliquie zum Ding. S. 204.
[947] Vgl. zu den Begriffen: „Im lateinischen mittelalterlichen Wortschatz gibt es viele Begriffe, die den Sinn des heutigen Konzeptes vom Wunder abdecken. Für die emotionale Empfindung (sich wundern) wurde meistens *admiratio* verwendet; die Begriffe *miraculum* und *mirabilia* sind eher objektbezogen.“ (Antunes, Gabriela: An der Schwelle des Menschlichen: Darstellung und Funktion des Monströsen in mittelhochdeutscher Literatur. Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 2013. S. 35f.); vgl. auch Daston / Park: Wonder and the Order of Nature. S. 16, 23.
[948] Meier: Heilige, Hünen und Ahnen. S. 20.
[949] Vgl. Laube: Von der Reliquie zum Ding. S. 48-62.
[950] „Polyvalente Dinge aus der Natur vermochten den Glauben ebenso zu fördern wie den Wissenshorizont zu erweitern. Dass im Kirchenraum auch das Naturalienkabinett *avant la lettre* beheimatet war, bezeugen bereits Quellen aus dem Hochmittelalter, wie allen voran der eingangs zitierte Durandus.“ (Laube: Von der Reliquie zum Ding. S. 68).
[951] Vgl. Laube: Von der Reliquie zum Ding. S. 89.
[952] Ebd. S. 90.
[953] Ebd.

einem kleineren quadratischen Vorraum des Westeingangs“[954] zu sehen und „an der dortigen nördlichen Seitenwand“[955] bis heute an Ketten aufgehängt sind. Die Knochen befinden sich zwar im religiösen Kraftfeld der Kirche,[956] aber am Rand. Sie hängen am Westportal, an den Außenwänden, in einem Fall am Glockenseil, oder sie liegen auf dem Friedhof. Daraus lässt sich ableiten, dass man sich des paraliturgischen Status dieser Objekte bewusst war und davor zurückscheute, sie in den eigentlichen sakralen Raum zu integrieren.[957] An dieser Stelle wird die Ausgangsfrage, ob Riesenknochen im Mittelalter als Beweis für die Wahrheit der Bibel herangezogen werden, wieder aufgenommen. Andere Objekte dienten durchaus als Vergegenwärtigungshilfen, wie z. B. Teile eines Walskeletts an Jonah erinnern sollten.[958]

> Kuriosa waren daher nicht nur Objekte des Spektakulären oder Mittel der Naturwahrnehmung, sondern auch Medien, damit unglaubliche Passagen der Bibel weiterhin beim Wort genommen werden konnten. Der im sakralen Raum sich entfaltende „heiligende Blick“ war Motor, aus Kuriositäten Erinnerungsträger, d. h. konforme Objekte der Kirche zu machen.[959]

Es gibt bisher in der Forschung über die fossilen Riesenknochen im Mittelalter vor allem ungenaue Beobachtungen:[960] Im Reallexikon der germanischen Altertumskunde äußert sich Petzold sowohl zu ihrer Interpretation als auch zu ihrer öffentlichen Anbringung:

> Funde von vorzeitlichen Fossilien, Mammutknochen und Reste ausgestorbener Dinosaurier bestätigten den Glauben an ein urzeitliches Riesengeschlecht. […] Schon in der Ant[ike] wurden fossile Funde von Knochen und Zähnen sowie Skelettreste vorzeitlicher Tiere als Gebeine von vorzeitlichen Riesen interpretiert; solche „Riesenrippen“ wurden oft in Rathäusern oder Kirchen aufgehängt oder in Raritätenkabinetten aufbewahrt.[961]

Petzold impliziert mit diesen Pauschalaussagen im Artikel, dass dies auch für das Mittelalter gelte. Man kann insofern zustimmen: In der Antike erfolgt die Interpretation der Knochen als Relikte eines „urzeitlichen Riesengeschlechts“. Wie in Kapitel 7.1.1 dargestellt wurde, werden die großen Knochen fossiler Säugetiere als Beweis für die Existenz der Giganten und Heroen gesehen. Die riesigen Knochen werden im Mittelalter aber, wie aus den besprochenen Quellen ersichtlich ist, als Relikte des *heroic age*

---

[954] Laube: Von der Reliquie zum Ding. S. 91.
[955] Ebd.
[956] Vgl. ebd. S. 459.
[957] Vgl. ebd. S. 90.
[958] Vgl. ebd. S. 63.
[959] Ebd. S. 69.
[960] Knochen großer eiszeitlicher Säugetiere wurden „als Riesenknochen bestaunt und als ‚Wahrzeichen‘ an Kirchen oder Rathäusern oder anderen bevorzugten Stellen an Ketten aufgehängt“, vermutet Abel. (Abel: Vorzeitliche Tierreste. S. 110).
[961] Petzold, L.: Riesen. In: [2]RGA 24. S. 601-606. S. 604f.

interpretiert und nicht als ein Teil der Heilsgeschichte. Sie befinden sich jedoch in der Nähe sakraler Räume, oft in der Liminalität. Bezüglich Petzolds zweiter Äußerung, „solche ‚Riesenrippen' wurden oft in Rathäusern oder Kirchen aufgehängt […]", ist zu bemerken, dass die Dokumentation der Anbringung solcher Knochen mit Ausnahme von den genannten spätmittelalterlichen Beispielen vorwiegend erst in der Frühen Neuzeit und bis ins 19. Jahrhundert hinein erfolgt. Riesige Knochen eiszeitlicher Wollnashörner oder Mammuts hingen beispielsweise in Ungarn, teilweise an Ketten, an Stadt- oder Burgtoren, doch die Dokumentation dieser historischen Kuriositäten ist erst vom 16. bis ins 17. Jahrhundert zu belegen.[962]

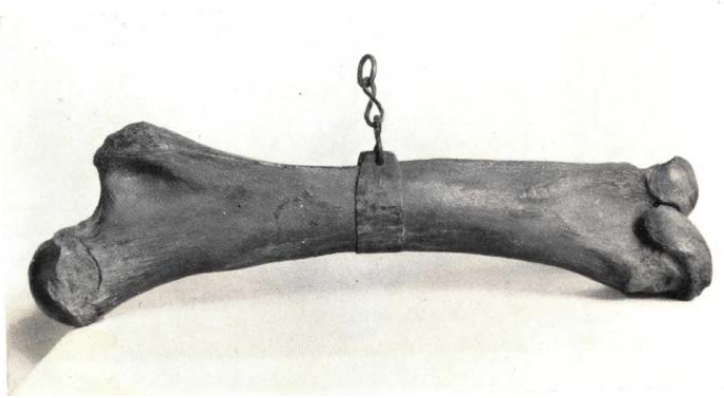


Abbildung 3: Angeketteter ‚Riesenknochen'[963]

Im 18. Jahrhundert werden Knochenfunde Riesen zugeschrieben und die Übergabe der Objekte an Kirchen dokumentiert. Elefantenrippen in einer Kirche werden im 18. Jahrhundert als Rippen des Goliath beschrieben und in der Wunderkammer eines Benediktinerklosters werden Beweise für die vorsintflutlichen Riesen der Genesis verwahrt. Belege, die große Knochen in Bezug zu biblischen Ereignissen setzen und sie als Teil der Heilsgeschichte wahrnahmen, häufen sich nicht im Mittelalter, sondern vor allem im 18. Jahrhundert.

[962] Kubacska, Andreas: Die Grundlagen der Literatur über Ungarns Vertebraten-Paläontologie. Vom Mittelalter bis 1847. Bd. 1. Übers. von Géza Ferenczy. Budapest, 1928. S. 46f.

[963] „Angeketteter ‚Riesenknochen' (Elephas primigenius?) Er wurde von Fischern aus der Theiss gezogen und auf dem Tore der Stadt Paszto aufgehängt. Jetzt im Besitze der mineralogischen Abteilung des Ungarischen Nationalmuseums (Magyar Nemzeti Muzeum)." (Kubacska: Ungarns Vertebraten-Paläontologie. S. 90).

Knochen	Ort der Aufbewahrung	Deutung	Ort, Zeitpunkt	Literatur
ossa	Rheininsel	Hygelac	Rheindelta, 9. Jh.	Burbery: Fossil Folklore.
Mammut	Grab	Theuton	St. Stephan, Wien, 13. Jh.	‚Liber de natura rerum', S. 100.
(Mammut-)Zahn	Glockenseil	Starkaðr	Lund, ca. 1300	‚Nornagests þáttr'; Kruse: Literatur als Spektakel, S. 404.
(Mammut-)Zahn	n/a	Starkaðr	Affrica, 1405	‚Nýi Análl', Kruse: Literatur als Spektakel, S. 679.
Mammutknochen	Westwerk	n/a	St. Stephan, Wien, 1443, (dokumentiert 1729)	Abel: Vorzeitliche Tierreste, S. 107.
Mammutknochen	„Ingleichem ist auch ein Zahn in die St. Nicolai Kirchen zu Passaw"[964]	„Riesen-Cörper"[965]	Krems, Niederdonau 1645	Abel, S. 104f.; Laube: Von der Reliquie zum Ding, S. 69.
Elefantenknochen	Haupttor der Burg	Elefantenknochen	Burg von Schinda, 1670	Kubacska: Ungarns Vertebraten-Paläontologie, S. 46.
Elefantenrippe	„in der Kirche"[966]	Rippe des Goliath	Braunschweiger Stiftskirche, 1707	Laube, S. 70.
n/a	Wunderkammer eines Benediktinerklosters	Vorsintflutliche Riesen der Genesis	Frankreich, Anfang 18. Jh.	Lang,[967] S. 579.
Backenzähne e. Wollnashorns	n/a	Riese (Brückmann), eiszeitl. Wollnashorn (Cuvier)	Thurygrund, Wien, 1723	Abel, S. 108.
Mammutknochen	In Kirchen in Liegnitz, Breslau	Riesengebeine	Schlesien, 1720	Abel, S. 112.
Elefantenwirbel	n/a	Christophorus	München, 1876	Abel, S. 113.
Zahn	„in St. Christophoro"[968]	„Zahn vom Mastodon"[969]	Venedig, 1836	Sepp, S. 530; Abel, S. 113.

[964] Abel: Vorzeitliche Tierreste. S. 105.
[965] Ebd. S. 104.
[966] Laube: Von der Reliquie zum Ding. S. 70.
[967] Lang, Bernhard: Augustin Calmet. Dissertations. Prolégomènes de l'Ecriture sainte (1720). In: Handbuch der Bibelhermeneutiken. Hg. von Oda Wischmeyer. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2017. S. 569-581.
[968] Sepp, Johann Nepomuk: Altbayerischer Sagenschatz zur Bereicherung der indogermanischen Mythologie. München: Stahl, 1876. S. 530.
[969] Ebd.

Welche Funktion genau den öffentlich angebrachten Knochen zukommt, muss aufgrund der Quellenlage offenbleiben. Jedoch ist ihre Deutung als Reliquien oder als Christophorusreliquien, wie es in der Forschung vermutet wird,[970] welcher, wie in Kapitel 5 dargelegt wurde, in der legendarischen Tradition als Riese beschrieben wird, im Mittelalter nicht zu belegen.[971] Die Interpretation von Zähnen und Knochen als Christophorusreliquien ist erst im beginnenden 16. Jahrhundert dokumentiert.[972]

Dass die fossilen Knochen oder auch Elefantenknochen als Beweis für die Wahrheit der Existenz vorsintflutlicher oder nachsintflutlicher Riesen angeführt werden, „damit unglaubliche Passagen der Bibel weiterhin beim Wort genommen werden konnten“,[973] findet sich erst Anfang des 18. Jahrhunderts explizit ausgeschrieben. Es soll nicht ausgeschlossen werden, dass die „Riesenknochen“ im Mittelalter nicht in diese Deutungshorizonte einbezogen werden konnten. Jedoch finden sich dafür in den untersuchten Quellen keine Belege. Wahrscheinlich lässt sich eine Einbindung der materiellen Zeugnisse der Vorzeit in die Argumentation nicht finden, da die Wahrheit der Heilsgeschichte nicht angezweifelt wurde und daher kein Beweisbedarf bestand. Die Interpretation großer Knochen als vorsintflutliche Riesen der Genesis ist für das Mittelalter also nicht nachweisbar, sondern beginnt erst mit der Frühen Neuzeit und erfreut sich bis ins 19. Jahrhundert größter Beliebtheit.

Im Mittelalter überwiegt die Deutung der Knochen als Relikte der riesigen Heroen Hygelac, Theuton und Starkaðr. Sie werden *pro miraculo* ausgestellt und erzeugen *admiratio.* Sie sind nicht als Reliquien, sondern als heroische Relikte und wunderbare Objekte mit *memoria*-Funktion[974] zu deuten. Die obige Untersuchung der Knochen im Kontext der Heroen Hygelac, Theuton und Starkaðr ist hiermit abgeschlossen. Mit der

---

[970] Vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 414, Anm. 1103.

[971] Vgl. Rosenfeld, Hans-Friedrich: Der Hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters. Leipzig: Harrassowitz, 1937. S. 11-128, S. 284-335. Rosenfeld verzeichnet zahlreiche Christophorusreliquien im Mittelalter, jedoch werden die sterblichen Überreste des Heiligen wie Kopf, Fingerknochen oder Schulterblatt nicht als abnorm groß gekennzeichnet und befinden sich stets in den Kirchen, häufig im Altar.

[972] „Ein in Schloss Rettenberg gefundenes Inventar berichtet, dass Maximilians Berater Fuchsmagen – der bei der Translation von Reliquien von Schloss Rettenberg nach Hall im Jahr 1501 zugegen war – zwei große Zähne (womöglich von einem Mammut) an Waldauf sandte, wozu er berichtete, dass sie Reliquien des Heiligen Christophorus seien.“ (Wood, Christopher S.: Maximilian als Archäologe. In: Maximilians Ruhmeswerk. Künste und Wissenschaften im Umkreis Kaiser Maximilians I. Hg. von Jan-Dirk Müller und Hans-Joachim Ziegeler. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2015 (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 190). S. 131-184. S. 143). Vgl. auch Zender, Matthias: Christophorus. In: Enzyklopädie des Märchens 2. Sp. 1405-1411. Sp. 1408.

[973] Laube: Von der Reliquie zum Ding. S. 69.

[974] Meier: Heilige, Hünen und Ahnen. S. 20.

Fokussierung auf die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Riesen widmet sich der dritte Kapitelabschnitt 7.3.1 zuerst einem weiteren riesigen Heros und der Debatte über seine sterblichen Überreste: Siegfried.

7.3. *fictitium illud fuisse* – Hierarchien der Wahrheit

7.3.1. Siegfrieds Grab in Worms

Die folgenden drei Teilkapitel illustrieren, dass Wahrnehmungen der Riesen als wahr oder als unwahr, als *fabula* oder Fiktion durchaus auch parallel zueinander laufen können, teilweise sogar im selben Text und in denselben Gattungen. Es wird dabei die These zu belegen sein, dass unabhängig von Institutionen wie der Kirche die zeitgenössische Einschätzung des Wahrheitsgehaltes kontextabhängig stark variiert. Der erste Fall, bei dem ein Riese dem Vorwurf der Fiktionalität erliegt, behandelt Siegfrieds Grab in Worms. Ende des 15. Jahrhunderts ist die erste gezielte Suche nach den sterblichen Überresten eines riesigen Helden dokumentiert, dessen Existenz durch Knochenfunde belegt werden soll. Es handelt sich bei dem Auftraggeber um denselben Kaiser Friedrich III., der bereits sein Zeichen auf den Mammutknochen am Wiener Stephansdom setzte. Dieser entwickelt mit einer schon als systematisch[975] zu bezeichnenden Ausgrabung archäologische Ambitionen, welche nun beschrieben werden sollen.

Großsteingräber und Grabhügel wurden als Gräber von Riesen angesehen.[976] Eine Urkunde des Klosters Kolbatz in Pommern von 1243 spricht beispielsweise von einem „tumulus gigantis“.[977] Solche Grabanlagen werden ab dem 16. Jahrhundert auch als Hünengräber bezeichnet.[978] Eine nicht näher zu bestimmende „mit behauenen oder unbearbeiteten Steinen begrenzte Anlage von der bedeutenden Länge von 44 bis 47 Fuß“[979] diente gegen Ende des 15. Jahrhunderts als Ausgangspunkt für Spekulationen über das Grab Siegfrieds in Worms. Die Wormser Lokaltradition um den Helden des ‚Nibelungenlieds‘ blühte besonders im Spätmittelalter.[980]

---

[975] Kühn: Geschichte der Vorgeschichtsforschung. S. 14.
[976] Petzold: Riesen. S. 605.
[977] Vgl. Kühn: Geschichte der Vorgeschichtsforschung. S. 15; vgl. Dinkl, Susanne: Untote, Riesen, Zwerge und Elfen. Zur Konstruktion populären (Aber)Glaubens seit dem frühen Mittelalter. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017 (Kulturtransfer 9). S. 148.
[978] Vgl. zur Etymologie von Hüne: Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Hg. von Wolfgang Pfeifer. München: dtv, 2004. S. 564. Vgl. auch für die Sagenmotivik der Neuzeit: Höttges, Valerie: Typenverzeichnis der deutschen Riesen und riesischen Teufelssagen. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1937 (FF Communications 122). S. 75-88.
[979] Kranzbühler, Eugen: Worms und die Heldensage. S. 90.
[980] Vgl. Wood: Maximilian als Archäologe. S. 146.

Hauptsächlich war Siegfried aber durch ‚Das Lied vom Hürnen Seyfrid' bekannt, auch die zu untersuchenden Quellen referieren ihn als ‚Hürnen Seyfrid'. Die Entstehungszeit der Vorstufen der Erzählung wird auf um 1400 geschätzt.[981] „Vor 1500 dürfte der ‚Hürnen Seyfrid' in Manuskriptform weit verbreitet gewesen sein […]."[982] ‚Das Lied vom Hürnen Seyfrid' ist allerdings nur in Drucken des 16. und 17. Jahrhunderts überliefert.[983] Die älteste Druckfassung K wird auf 1530 datiert.[984] Die Erzählung berichtet vom Kampf Siegfrieds gegen Zwerge, Riesen und Drachen und ruft sowohl bei Gelehrten der Neuzeit wie des späten Mittelalters Kritik an ihrer Qualität hervor.[985] Aufgrund der Nennung der Rezipierenden als Ungebildete ist eine orale Tradition anzunehmen.[986] In den Drucken lässt sich keine semantische Gleichschaltung von *ryse* und *recke* beobachten, wie sie in Kapitel 4 beschrieben wird. Siegfried wird dort lediglich als groß bezeichnet: *Der knab was so můtwillig / Darzů starck und auch groß*.[987] In den zu untersuchenden Wormser Chroniken zeichnet sich jedoch ab, dass Siegfried allgemein als Riese bzw. als riesiger Heros wahrgenommen wurde.

Die Besonderheit der Berichte der Chroniken über Siegfrieds Grab liegt darin, dass der Wahrheitsgehalt der Sagen, die sich um das Riesengrab in Worms rankten, überprüft werden sollte. Es handelt sich um eine frühe archäologische Ausgrabung, die einen Autopsie-Anspruch in Bezug auf die Existenz des riesenhaften Helden dokumentiert. In den zu besprechenden Chroniken ist von kaiserlich veranlassten Ausgrabungen in der Stadt Worms die Rede, die die Existenz Siegfrieds bestätigen sollte. Friedrich III., dessen Interesse an solch kuriosen Objekten bekannt ist,[988] wird als Auftraggeber der Suche nach Siegfrieds sterblichen Überresten in Worms genannt. Adam von Schwechenheim berichtet in den ‚Acta Wormatiensia' 1488 von den Ausgrabungen Friedrichs III.:

> *Auff das male begert der keyser der stadt graben mecher und liesz graben kreutzwyse auff sant Meinharts kirchhoff, ob man gebeyne mocht fynden vom hornyn Sifridt; man grub bisz auff wasser und fand nichts darin dann einen kopff und etlich gebeyn, die waren großer dann sust gemein dot menschen haupt und gebyn*.[989]

---

[981] Vgl. Wood: Maximilian als Archäologe. S. 152.
[982] Wood: Maximilian als Archäologe. S. 152.
[983] Brunner, Horst: ‚Hürnen Seyfrid'. In: ²VL. Sp. 318-326. Sp. 317.
[984] Kreyher, Volker-Jeske: Der Hürnen Seyfried. Die Deutung der Siegfriedgestalt im Spätmittelalter. Frankfurst a. M. [u.a.]: Lang, 1986 (Information und Interpretation 3). S. 12.
[985] Vgl. Kreyher: Der Hürnen Seyfried. S. 11.
[986] Vgl. Kranzbühler: Worms und die Heldensage. S. 85.
[987] Das Lied vom Hürnen Seyfrid. Hg. von. K. C. King. Manchester UP, 1958. Str. 2,1-2, S. 103.
[988] Vgl. Lhotsky: AEIOV.
[989] Monumenta Wormatiensia: Annalen und Chroniken. Bd. 3. Hg. von Heinrich Boos. Berlin: Weidmann 1893 (Quellen zur Geschichte der Stadt Worms). S. 563. Vgl. Kranzbühler: Worms und die Heldensage. S. 85; vgl. auch Layher: Siegfried the Giant. S. 183.

Man fand Knochen, die laut Adam erheblich größer waren als normale menschliche Überreste. In diesem „weltlichen“ Bericht kann „eine gewisse suggestive Wirkung des sagenhaften Ortes auf Ausgräber oder Berichterstatter nicht verkannt werden.”[990] Die Riesenhaftigkeit der Knochen wird stark suggeriert. Die zwischen 1501 und 1503 im römisch-katholischen Augustinerkloster Kirschgarten abgeschlossene ‚Kirschgartner Chronik‘[991] dokumentiert den Vorfall ebenfalls:

> *Audiens esse sepulchrum famosum cujusdam gigantis in coemeterio beatae Ceciliae vel beati Meynardi, quod est in suburbio, versus Spiram; qui gigas dicebatur Sifridus des Hörnen tenuitque hoc rusticorum stoliditas, quia in loco illo etiam signa posita videbantur. Voluit imperator ipse hoc experiri, si verum esset, unde vocans ad se dispensatorem suum quator vel quinque dedit florenos, dicens: ite ad consulatum et dicite, ut nomine meo faciant fodi in coemiterio illo, ut agnoscam, si vera sit fama illa. Qui accipientes pecuniam ad fodiendum conduxerunt, qui ad locum praefatum venientes usque ad ebullitionen aquae foderunt et nullum signum humani corporis vel ossium ibi invenerunt. Et sic renunciantes imperatori, fictitium illud fuisse narraverunt.*[992]
>
> Man hörte auch von einem berühmten Grab eines gewissen Riesen, auf dem Friedhof von St. Cecilia oder St. Meynard gerade außerhalb der Stadt in Richtung Speyer, von dem es hieß, es sei der *hurnen Sifrid.* Aufgrund der Dummheit der Ungebildeten[993] wurde dies für wahr gehalten, weil an diesem Ort entsprechende Anzeichen dafür zu sehen waren. Der Kaiser wollte wissen, ob dies der Wahrheit entspreche, woraufhin er seine Verwalter zu sich rief und ihnen vier oder fünf Gulden gab mit den Worten: „Geht zum Stadtrat und weist sie an, in meinem Namen auf diesem Friedhof zu graben, damit ich erfahre, ob dieses Gerücht der Wahrheit entspricht.“ Die nahmen das Geld fürs Graben an, taten sich zusammen und gingen zum zuvor erwähnten Ort, wo sie bis auf Höhe des Grundwassers gruben und keinerlei Anzeichen eines menschlichen Körpers oder Knochen fanden. Dann kehrten sie zurück und berichteten dem Kaiser, dass alles erfunden sei.[994]

Der Kaiser stellt die Ausgrabungen an, um den Wahrheitsgehalt der Sage oder des Gerüchtes zu überprüfen (*ut agnoscam, si vera sit fama illa*. / *voluit imperator ipse hoc experiri, si verum esset*).[995] Ohne Beweis wird sie jedoch als *fictitium,*[996] also als unwahr abgetan.[997] Die *fama* wird also als fiktional klassifiziert.[998] Die Grabenden finden nicht nur keine großen Knochen, sondern gar keine Knochen auf dem Friedhof. Auch hier wird vom Graben bis aufs Wasser berichtet, die *dispensatores*[999] finden aber keine Spur eines

---

[990] Kranzbühler: Worms und die Heldensage. S. 85.
[991] Vgl. ebd. S. 85.
[992] Monumenta Wormatiensia. S. 92.
[993] Woods Übersetzung von *rusticorum stoliditas*: Kranzbühler argumentiert für eine Übersetzung mit Bauern, da auch an anderer Stelle wie z. B. in den ‚Quedlinburger Annalen‘ die *rustici* als Träger mündlicher Überlieferung genannt werden. (Kranzbühler: Worms und die Heldensage. S. 85).
[994] Übersetzung von Wood: Maximilian als Archäologe. S. 147.
[995] Monumenta Wormatiensia. S. 92.
[996] Ebd.
[997] Vgl. Layher: Siegfried the Giant. S. 184.
[998] Vgl. Kablitz: Kunst des Möglichen. S. 169.
[999] Monumenta Wormatiensia. S. 92.

menschlichen Körpers oder von Knochen und teilen dem Kaiser mit, dass „die Sache auf Einbildung beruhe.“[1000] Dazu bemerkt Eugen Kranzbühler: „Dieses nach der Schilderung des Mönchs völlig negative Ergebnis der Grabung könnte auf einem Friedhof, zumal an einer Stelle auffallen, wo, wie wir heute wissen, römische, fränkische und mittelalterliche Gräber zuhauf liegen mußten.“[1001] In der ‚Kirschgartner Chronik‘ wird die Sage, zu deren Verbreitung hauptsächlich Bauern und ihr Unverstand beitrügen, „kurzerhand abgetan“.[1002] Aus theologischer Perspektive waren derlei Heldensagen verpönt und wurden als Unterhaltung für *illiterati* abgewertet. Die Flut von Heldenbuch-Drucken, die das späte 15. Jahrhundert überschwemmte, wurde von der Kirche kritisch wahrgenommen, da die Heldenepik keine didaktische Funktion erfüllte. Die Heldenbücher gelten als Exempla für „unnütze wort“.[1003] Insofern ist es nachvollziehbar, dass im kirchlichen Kontext gegen einen Beweis der Heldensagenfigur Siegfried, vielleicht etwas zu nachdrücklich, argumentiert wird. Allerdings demonstriert dies ein anderes Programm von Wahrheit („program of truth“) als der Bericht Adams von Schwechenheim, welcher von den Knochen behauptet*, die waren großer dann sust gemein dot menschen haupt und gebyn*.[1004] Die Wahrheit ist also an bestimmte Diskursordnungen gebunden.

Über die Motivation zur Ausgrabung durch Friedrich III. vermutet Wood: „Sie wollten Siegfried von dem Ruch befreien, eine bloße Sagengestalt zu sein und ihn stattdessen als eine Gestalt der Historie in seinem Status erhöhen.“[1005] Wood untersucht dies allerdings im Hinblick auf die historischen und genealogischen Ambitionen Maximilians I., Friedrichs III. Nachfolger. Es gibt noch einen singulären Bericht des 16. Jahrhunderts, der Maximilian I. als Initiator der Grabung anführt und noch weitere Details über das Grab des Hürnen Seyfrid preisgibt. Im Jahr 1551 schreibt der Lutheraner Caspar Bruschius[1006] in der Chronik ‚Monasterium Germaniae praecipuorum chronologia‘, dass zwischen der Meinharts- und der der Cäcilienkirche nahe beim Kloster Mariamünster der Hürne Seyfrid in einem 45 Fuß langen Grabhügel beerdigt sei.[1007]

[1000] Übersetzung von Kranzbühler: Worms und die Heldensage. S. 85.
[1001] Kranzbühler: Worms und die Heldensage. S. 85.
[1002] Ebd.
[1003] Flood, John: Theologi et Gigantes. In: Modern Language Review 4, 62 (1967). S. 654-660. S. 655.
[1004] Monumenta Wormatiensia. S. 563; vgl. Kranzbühler: Worms und die Heldensage. S. 85; vgl. auch Layher: Siegfried the Giant. S. 183.
[1005] Wood: Maximilian als Archäologe. S. 156.
[1006] Ebd. S. 146.
[1007] Kranzbühler: Worms und die Heldensage. S. 84.

> *Sunt in huius Coenobij* [Kloster Maria Münster Worms] *uicinia, duo sacella non procul a se inuicem dissita, quorum unum s. Meynardo, alterum D. Ceciliae dicatum est. In medio horum Sacellorum, & interiacente spatio humatus dicitur Corneus Sifridus Vangionum urbis Gygas stupendae altitudinis, & roboris admirandi: de quo extat hodie adhuc poema quoddam Germanicum Der hurnin Seyfrid inscriptum. Tumulus duobus e terra prominentibus saxis notatus, ter a me dimensus, habet in longitudine pedes quadraginta quinque. Lancea huius Gygantis ostenditur in summo templo urbis Vangionum.*[1008]
>
> Es gibt in der Nähe dieses Klosters zwei Kapellen, die nicht weit voneinander gebaut sind, von denen die eine dem hl. Meinhard, die andere der hl. Cäcilie geweiht ist. An dem Platz, der mitten zwischen diesen beiden Kapellen liegt, soll der Hürnerne Siegfried aus der Stadt der Vangionen, ein Riese von staunenswerter Größe und bewundernswerter Kraft, begraben sein. Über ihn gibt es noch heute ein deutsches Gedicht, das der Hürnerne Siegfried betitelt ist. Der Grabhügel wird durch zwei aus der Erde ragende Felsen markiert. Dreimal ist er von mir gemessen worden und hat eine Länge von 45 Fuß. Die Lanze dieses Riesen wird in der bedeutendsten Kirche von Worms gezeigt.

Bruschius schildert die Lage des Grabs Siegfrieds zwischen St. Meinrad und St. Cecilia und das Ausmaß der Anlage: 45 Fuß.

> *Maximilianus Imperator, antiquitatum omnium studiosissimus princeps, cum anno 1495 comitia Wormatiae celebraret, aperiri et effodi tumulum iussit, sed praeter aquas nihil in eo invenit.*[1009]
>
> Kaiser Maximilian, ein Fürst, der sich sehr für alles aus alter Zeit interessierte, befahl 1495, als er einen Reichstag in Worms unter großer Beteiligung abhielt, den Hügel zu öffnen und auszugraben, aber er fand dort nichts außer Wasser.[1010]

Auch wenn Wood es stark impliziert und es ansonsten auch gut zu Maximilians Vergangenheitsliebe passen würde, ist dies die einzige Quelle, die Maximilian als Auftraggeber nennt. „Es ist möglich, dass sowohl der Vater als auch der Sohn unabhängig voneinander Ausgrabungen veranlassten. Allerdings findet sich in keiner der Quellen dafür ein Anhaltspunkt. Wahrscheinlicher ist wohl, dass allein Friedrich III. nach Siegfried graben ließ und Bruschius sich getäuscht hat.“[1011] Noch später, um 1570 ist der Ausgrabungsbericht auch in der Chronik Friedrich Zorns zu finden, der die auch hier als erfolglos beschriebene Ausgrabung Friedrichs III. folgendermaßen kommentiert: „[O]bschon etwan Riesen hierum gewohnet, ist doch lauter fabelwerk, was von diesem hörning Seifried, seiner stangen und schwertsknopf gedichtet wird.“[1012] Ende des 16.

[1008] Bruschius, Caspar: Monasteriorum Germaniae paecipuorum ac maxime illustrium centuria prima/chronologia. Ingolstadt: 1551, fol. 82r. Zitiert nach: Wood: Maximilian als Archäologe. S. 146, Anm. 56.
[1009] Wood: Maximilian als Archäologe. S. 150.
[1010] Übersetzung von Ingeborg Braisch.
[1011] Wood: Maximilian als Archäologe. S. 150.
[1012] Zorn, Friedrich: Wormser Chronik. Mit den Zusätzen Franz Bertholds von Flersheim. Hg. von Wilhelm Arnold. Stuttgart: Litterarischer Verein, 1857 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 43). S. 196; vgl. auch Kranzbühler: Worms und die Heldensage. S. 86; vgl. Tagebuch des Reinhart Noltz, Bürgermeister der Stadt Worms 1493-1509. In: Monumenta Wormatiensia. Hg. von Heinrich Boos. Berlin: Weidmann, 1893. S. 373-542. S. 379.

Jahrhunderts ist der Glaube an die Existenz der Riesen im Allgemeinen ungebrochen, auch wenn die Sage von Siegfrieds Grab in Worms aufgrund mangelnder Beweise nicht aufrechterhalten werden konnte. Aus neuzeitlicher Perspektive mag die Mühe Woods, dies nachzuvollziehen, verständlich sein, weil er einen anderen Erwartungshorizont hat.

> Sie wahrten Distanz gegenüber dem leichtgläubigen Verhalten des Volkes und dem mit Reliquien verbundenen Wunderglauben und weigerten sich doch, die Tatsächlichkeit vergangener Wunder aufzugeben. Es ist zugegebenermaßen schwer zu verstehen, wie Historiker sich die Möglichkeit für die Existenz von Riesen offen halten konnten. Die Autorität der vielen, antiken Quellen, in denen Riesen erwähnt werden, muss erdrückend gewesen sein.[1013]

Einleitend wurde schon Frantisek Graus' in Bezug auf Reliquien entstandene These der „Kontext- und Gruppenabhängigkeit des Wahr- und Echtheitsverständnisses"[1014] im Mittelalter angeführt. Die vorangegangene Analyse der Chronikberichte demonstriert diese Kontext- und Gruppenabhängigkeit vortrefflich. Friedrich III. veranlasst die Ausgrabung Siegfrieds, weil er explizit nach Beweisen sucht, um die Wahrheit des Erzählten zu überprüfen. Der weltliche Text, die Wormser Chronik ‚Acta Wormatiensa', ist von der Strahlkraft der Tradition, die den Helden als riesenhaft kennt, beeinflusst, und notiert eine übermenschliche Größe der Knochen. Die geistlich geprägte Klosterchronik, die die Heldenepik vor allem als unliebsame Ablenkung von den eigentlich wichtigen Dingen sieht, behauptet, es seien gar keine Knochen gefunden worden und ordnet die Existenz des riesigen Helden explizit dem Bereich des Fiktionalen zu. Die Wahrheit liegt wahrscheinlich irgendwo dazwischen: Man wird auf dem Friedhof Knochen gefunden haben, wenn auch keine großen.

Dies zeigt auf exemplarische Art und Weise, wie kontextabhängig die Aussagen sind, die über die Existenz der Riesen getroffen werden können. Fiktionalität ist eine Einstellung gegenüber Texten.[1015] Die Klassifikation eines Textes als fiktional oder faktual wird von diskursiven Formationen bestimmt: Die Aussagen, die über die Wahrheit von Riesen möglich sind, sind abhängig von den jeweiligen Diskursen, nicht abhängig von einer Institution wie der Kirche. Der Kanoniker Alexander von Roes argumentiert im 13. Jahrhundert für die Herrschaft der Deutschen mit dem Erbe des riesigen *heros eponymos* Theuton, dessen Knochen im enzyklopädischen Kontext verzeichnet sind. Die Existenz Theutons wird als wahr akzeptiert und zudem durch materielle Beweise in Wien

---

[1013] Wood: Maximilian als Archäologe. S. 154.
[1014] Graus: Fälschungen im Gewand der Frömmigkeit. S. 268; vgl. Meier: Heilige, Hünen und Ahnen. S. 9.
[1015] Vgl. Kablitz: Kunst des Möglichen. S. 217.

untermauert. Im Spätmittelalter werden andere Heroen wie Siegfried oder Dietrich jedoch von Geistlichen in den Bereich des Unwahren verbannt.[1016] Laut des Kirschgartner Chronisten messen nur Bauern und somit Unwissende diesen *fama* Gehalt zu. Wenn es der Kirche dient, bindet sie Riesen in ihre Argumentation mit ein; wenn die weltlichen Erzählungen von Riesen jedoch ihren Interessen zuwider laufen und beispielsweise von der Predigt ablenken, werden sie als unnütz abgewertet.

In diesem Zusammenhang können Knochen als die Wahrheit unterstützende Objekte herangezogen werden. Als weiteres Ergebnis dieses Kapitels kann noch einmal betont werden, dass Ende des 15. Jahrhunderts das „Bewusstsein von der Historizität der Funde" wuchs, „und ab dem 14./15. Jahrhundert konstatiert man eine grössere Systematik in deren Behandlung und Beurteilung."[1017] Der Fund von Riesenknochen wird nun nicht mehr dem Zufall überlassen, sondern Friedrich III. ordnet gezielt eine Grabung an. Ob er auf der Suche nach einem Beleg für Siegfried als historische Figur oder nach Ergänzungen für seine naturwissenschaftlichen Sammlungen war, lässt sich im Rahmen dieser Untersuchung nicht ergründen und wäre ein interessanter Ansatz für weitere Forschungsarbeit.

7.3.2. *Caelum tangere possit* – Wahrheit vs. Lüge

Das Wissen über antike Mythologie wird im enzyklopädischen und im höfisch-literarischen Diskurs referiert, wie im dritten Kapitel dargelegt wurde. Das Mittelalter kennt die Dreiteilung in *historia*, das „Wahre", *argumentum*, das „dem Wahren ähnliche",

---

[1016] Vgl. Flood: Theologi et gigantes.

[1017] Dennoch ist zu betonen, „[…] dass trotz verstärktem antiquarischem Interesse mit dem Humanismus und der Reformation keine prinzipiell neue Denk- oder Argumentationsweise auftrat; wie im ganzen 15. Jahrhundert versuchte man weiterhin, von inhaltlichen Voraussetzungen her die Wahrheit des Berichteten zu ergründen." (Meier: Heilige, Hünen und Ahnen. S. 20); vgl. auch Roling, Bernd: Der Wal als Schauobjekt. Thomas Bartholin (1616–1680), die dänische Nation und das Ende der Einhörner. In: Zoology in Early Modern Culture: Intersections of Science, Theology, Philology, and Political and Religious Education. Hg. v. Karl A. E. Enenkel und Paul J. Smith. Leiden/Boston: Brill, 2014 (Intersections 32). S. 171-195. https://doi.org/10.1163/9789004279179; vgl. dazu auch Cramer: „Bei intensiver Lektüre erweist sich die Anzahl der ‚aufgeklärten Zwischenspiele' in den mittelalterlichen und der Beispiele für unkritischen Traditionalismus in den frühneuzeitlichen Quellen als so groß, daß das Bild vom kontinuierlichen Aufklärungs- und Rationalisierungsprozeß empfindlich gestört wird. Es handelt sich um einen höchst komplexen Denkvorgang, der vor allem von den Parametern Natur und Wunder, Autorität und Verifizierung, Überlieferung und Erfahrung bestimmt wird." (Cramer, Thomas: Der Umgang mit dem Wunderbaren in der Natur. Portenta, Monstra und Prodigia in der Zoologie des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. In: Knowledge, science, and literature in early modern Germany. Hg. von Gerhild Scholz Williams und Stephan K. Schindler. Chapel Hill, NC: Univ. of North Carolina Press, 1996 (Studies in the Germanic languages and literatures 116). S. 151-192. S. 152); vgl. auch Daston/Park: Wonders and the Order of Nature. S. 17f.

und *fabula*, das „Unwahre".[1018] Der Stellenwert der Wahrheit des antiken mythologischen Wissens über Riesen im Vergleich zu christlichem Wissen lässt sich besonders nachvollziehbar am im Kapitel 3.3 erwähnten Lehrgedicht ‚Ecloga Theoduli' aufzeigen. Motivverwandte Geschichten der antiken Mythologie und des Alten Testaments werden in einem Streitgespräch gegenübergestellt.[1019] Hier referiert Pseustis, die heidnische Lüge, jeweils antike Motive, die durch ihre christlichen Pendants von Alitheia gekontert werden. Alitheia steht für die christliche Wahrheit. Die Untersuchungsgegenstände des zweiten und dritten Kapitels der Arbeit, der Himmelssturm der Giganten und der Turmbau zu Babel folgen direkt aufeinander und bilden ein solches Korrelat.

Pseustis.
Surrexere viri terra genitrice creati:
Pellere caelicolas fuit omnibus una voluntas;
Mons cumulat montem, sed totum Mulciber hostem
Fulmine deiectum Vulcani trusit in antrum.

Alithia.
Posteritas Adae summa Babilonis in arce
Turrim construxit, quae caelum tangere possit.
Excitat ira Deum: confusio fit labiorum,
Disperguntur ibi, nomen non excidit urbi. (‚Ecloga Theoduli', Vv. 85-92)[1020]

Die Lüge
Es erhoben sich Männer, erschaffen von der Mutter Erde,
sie alle hatten nur den einen Wunsch, die Götter zu vertreiben.
Berg türmt sich auf Berg, aber die ganze Feindesschar
warf Mulciber (der Schmelzer) mit einem Blitz hinunter
und stieß sie in die Höhle des Vulkanus.

Die Wahrheit
Die Nachkommenschaft Adams erbaute
hoch oben auf der Burg von Babylon einen Turm
der den Himmel hätte berühren können;
sie erfüllt Gott mit Zorn: es gibt eine Sprachverwirrung
sie werden dort verstreut, aber der Name der Stadt geht nicht verloren.[1021]

Die bergeschichtenden Riesen werden hier den turmbauenden Nachkommen Adams gegenübergestellt. Beide nach dem Himmel strebenden Riesengeschlechter ereilt die Strafe ihrer jeweiligen Götter: Jupiter (hier Mulciber) schleudert Blitze, und Gott verwirrt im Zorn die eine Sprache in viele. Fronesis, die Vernunft, verkündet am Ende des Lehrgedichtes das Urteil: Alitheia geht aus dem Streit als Siegerin hervor und Pseustis

[1018] Kruse: Literatur als Spektakel. S. 121f.
[1019] Vgl. Henkel, Nikolaus: Theodolus. Sp. 762.
[1020] Theoduli eclogam recensuit et prolegomenis instruxit Prof. Dr. Joannes Osternacher. Ripariae prope Lentiam: Typ. assoc. cath., 1902.
[1021] Übersetzung von Ingeborg Braisch.

verliert die Debatte. Im Epilog singt Alitheia das Lob Gottes. Die antike Mythologie bot im Mittelalter die Möglichkeit, die Überlegenheit des christlichen Weltbildes anhand einer Kontrastfolie zu demonstrieren.[1022] Insofern sind die Aussagen über Nimrod bzw. über den Turmbau zu Babel die christlich autorisierte Wahrheit, wohingegen die Aloaden und der Himmelssturm in der ‚Ecloga Theoduli' als Lüge eingeordnet werden.

Auch in der Rezeption der ‚Ecloga Theoduli' im ‚Reinfrid' wird der Wahrheitsgehalt der angeführten Quelle kontextgerecht kommentiert: *als Phenstis fabellîchen sprach* (‚Reinfrid' V. 25292). Die Ausführungen des Phenstis bzw. Pseustis werden mit dem Adjektiv „märchenhaft" versehen. Ebenso lässt sich aus den Bewertungen der Mythographen heraus begründen, dass die antiken Geschichten den Stellenwert *fabula* zugewiesen bekamen, die frei erfunden sind und allenfalls der Didaxe und der Unterhaltung dienen können.[1023] Das Thema Wahrheit ist im europäischen Mittelalter unausweichlich eng mit der Institution Kirche verknüpft. Aussagen über die antike Mythologie erscheinen in der gelehrten Tradition in dieser Zeit in der Diskursmacht des Christentums. Die Bewertung des Wahrheitsgehalts dieser Erzählungen im zeitgenössischen Diskurs ist, wie anhand der Ekloge des Theodolus und ihrer Rezeption im ‚Reinfrid' klar zu erkennen ist, der christlichen Doktrin untergeordnet. Anspielungen auf antike Mythologie erfolgen in erzählenden Dichtungen wie z. B. im ‚Eneasroman', und im Rahmen der unterhaltenden Texte erregt dies keinen Anstoß und muss nicht weiter kommentiert werden. In den didaktischen und kompilierenden Werken wird jedoch klar die christliche Wahrheit im Vergleich zu den heidnischen Inhalten abgegrenzt. Andererseits werden aber auch antike Denkmuster rezipiert, um den Wahrheitsgehalt der christlichen Doktrin zu stützen, wie anfangs mit Augustinus und im ‚Liber Monstrorum' gezeigt wurde. Das antike Wissen ist also selektiv wahr, wenn es den Interessen des Textes dient, wird andernorts jedoch als Lüge bezeichnet.

7.3.3. *Türsenmaer* als Fiktionalitätsmarker bei Konrad von Megenberg

Dass Wahrnehmungen der Riesen als wahr und unwahr durchaus auch parallel zueinander laufen können, zeigt sich an einem weiteren Beispiel aus dem enzyklopädischen Bereich. Um einige Missverständnisse in der Forschung in Bezug auf die Existenz von Riesen richtig zu stellen, sollen im Folgenden die entsprechenden Passagen in Konrads von

[1022] Vgl. Pepin: Introduction. In: The Vatican Mythographers. S. 2.
[1023] Vgl. The Vatican Mythographers. S. 101f.; vgl. Kruse: Literatur als Spektakel. S. 122.

Megenberg ‚Buch der Natur' und der ‚Deutschen Sphaera' untersucht werden. Beim ‚Buch der Natur' handelt es sich um eine Übersetzung des oben besprochenen ‚Liber de natura rerum' Thomas' von Cantimpré, welche um 1350 fertiggestellt wurde.[1024] Als Vorlage benutzte Konrad eine IIIb-Version, während ihm eine IIIa-Version erst später vorlag.[1025] Im ‚Buch der Natur' Konrads von Megenberg findet sich eine interessante argumentative Verwendung der Riesen in Bezug auf Fiktionalität und Wahrheit. Wenn man Fiktionalität wie eingangs als Disposition der Rezeption definiert,[1026] ist die Einstellung Konrads gegenüber Riesen als wahr oder unwahr einem neuzeitlichen Erwartungshorizont gemäß widersprüchlich. Konrad tradiert einerseits den Wundervölkerkatalog[1027] und hält die Zeugung von Riesen für möglich. Andererseits verwendet er die Erzählungen von Riesen und Helden als Beispiele für Lügen im Kontrast zur Wahrheit, und es gibt mehrere Indizien dafür, dass diese dem Fiktionalen zuzuordnen sind. Die folgende Analyse soll herausstellen, inwiefern es möglich sein kann, dass Riesen durch den Einfluss verschiedener diskursiver Formationen innerhalb desselben Werkes sowohl als wahr als auch als unwahr eingeschätzt werden können.

Konrad thematisiert Wahrheitsprobleme und angemeldete Zweifel im ‚Buch der Natur' ganz offensiv: In den Autorkommentaren gibt er selbst Unwissenheit und Torheit zu, um eine Verbindung zu den Belehrten aufzubauen.[1028] Die punktuelle Einbringung von Kritik und die bewusste Ansprache der Zweifel steigert die Glaubwürdigkeit.[1029] In den jeweiligen Abschnitten über Delfine und über die Entstehung von Erdbeben heißt es:

> *Nu sprechent manig zuo mir, daz diu wunder lugen sein, und hoerent doch von türsen und recken die groesten lugen, die ich ie gehört. und davon, daz si der wunder niht gesehen*

[1024] Vgl. Steer, Georg: Das ‚Buch von den natürlichen Dingen' Konrads von Megenberg – ein Buch der Natur? In: Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit. Hg. von Christel Meier. München: Fink, 2002 (Münstersche Mittelalter-Schriften 78). S. 181-188. S. 181.

[1025] Vgl. Münkler, Marina: Die monstra in Konrads von Megenberg ‚Buch der Natur'. In: Konrad von Megenberg (1309-1374) und sein Werk. Das Wissen der Zeit. Hg. von Claudia Märtel [u.a.]. München: C.H. Beck, 2006. (Beihefte der Zeitschrift für Bayrische Landesgeschichte 31). S. 229-250. S. 233. In Thomas III ist Theuton nicht enthalten, insofern lässt sich über das Wahrheitsverständnis dieser Figur nichts aussagen.

[1026] Vgl. Kablitz: Kunst des Möglichen. S. 217.

[1027] Vgl. Antunes: An der Schwelle des Menschlichen. S. 57; vgl. Daston/Park: Wonders and the Order of Nature. S. 40; vgl. Münkler, Marina: Die Wörter und die Fremden. Die monströsen Völker und ihre Lesarten im Mittelalter. In: Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule. Hg. von Michael Borgolte. Berlin: Akademie Verlag, 2010. S. 27-49. S. 48.

[1028] Vgl. Riha, Ortrun: Die Autorkommentare im ‚Buch der Natur' Konrads von Megenberg. In: Konrad von Megenberg (1309-1374): ein spätmittelalterlicher Enzyklopädist im europäischen Kontext. Wiesbaden: Reichert, 2011. S. 113-125, S. 118.

[1029] Vgl. Riha: Die Autorkommentare im ‚Buch der Natur' Konrads von Megenberg. S. 113.

habent, so gelaubent si ir niht. waz wil ich der? ich schreib daz ich weiz und dem ich wil und dem der ez wil.[1030]

Ez kümt oft, daz daz ertreich pidemt in etsleichen landen, alsô daz die pürg nider vallent und oft ain perg auf den andern. nu wizzent gemain läut niht, wâ von ez küm. dar umb tichtent alteu weip, die sich vil weishait an nement, ez sei ain grôzer visch, der haiz celebrant, dar auf stê daz ertreich, und hab seinen sterz in dem mund: wenn sich der weg oder umbkêr, sô pidem daz ertreich. daz ist ain türsenmær und ist niht wâr und geleicht wol der juden mær von dem ohsen Vehemot. dar umb schüll wir die wârhait sagen von dem ertpidem und von den wunderleichen dingen, diu dâ von koment.[1031]

Konrad verwendet *türsenmær* hier synonym mit Lügengeschichte. Susanne Dinkl schreibt über diese Stelle und über Konstruktionen des Aberglaubens im Mittelalter Folgendes:

> Der Theologe und Naturgelehrte Konrad von Megenberg publizierte nicht nur die erste auf Deutsch geschriebene Naturgeschichte in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, sondern diskutierte dort den populären Glauben seiner Zeitgenossen, dass es Riesen gegeben hätte, folgendermaßen: „Nu sprechent manig zuo mir, daz die wunder lugen sein, und hoerent doch von türsen und recken die groesten lügen, die ich je gehört". Seine Kritik richtete sich vor allem gegen die „einfache Bevölkerung", welche laut Konrad weniger bereit war an kirchliche Wunder zu glauben, als die Vorstellung, dass Riesen auf der Erde gelebt hätte bzw. noch lebten. […] Konrad widmete in seinem *Buch der Natur* den Erdbeben ein langes Kapitel, in welchem er sich ausdrücklich gegen das „Riesenmärchen" aussprach und verneinte, dass etwa eine fischartige Teufelsbrut, wie der Leviathan oder die Midgard-Schlange, dafür verantwortlich gemacht werden könne.[1032]

Dinkl deutet *türsenmaer* in Bezug auf Naturphänomene als Kritik Konrads an der leichtgläubigen Bevölkerung, die an die Existenz von Riesen glauben. Diese Interpretation berücksichtigt jedoch nicht das ganze Werk. Konrad wettert zwar an mehreren Stellen gegen Erzählungen von Riesen und Recken als Lügengeschichten, er kritisiert damit aber nicht die Existenz von Riesen an sich als unwahr. Denn die Riesen werden im am Ende angehängten Buch über die Wundervölker aufgeführt und werden wie gewohnt tradiert. Die Position dieses Kapitels hängt mit einer neuen Quelle der Version IIIa zusammen, eigentlich gehört der Teil über die monströsen Menschen zum Kapitel über die Menschen.[1033] Konrad schließt sich der aristotelischen Definition der *terata* als Fehler der Natur an und beschreibt im ersten Teil die Monstra, die von Adam

---

[1030] ‚Buch der Natur'. S. 236, Z. 22-27.
[1031] Ebd. S. 107, Z. 15-25.
[1032] Dinkl: Untote, Riesen, Zwerge und Elfen. S. 149f.
[1033] „Diese systematische Ordnung geriet allerdings durcheinander, nachdem ihm die Version Ill[a] begegnete, die das Buch über die *homines monstruosi* enthielt. Da Konrad das Kapitel über den Menschen an die erste Stelle gerückt hatte und er die Redaktion Thomas III[a] offenbar erst zu einem späteren Zeitpunkt benutzte, konnte er das Kapitel über die *homines monstruosi* nicht mehr an seinen systematischen Ort, nämlich ins Buch über den Menschen, einfügen." (Münkler: Die monstra in Konrads von Megenberg ‚Buch der Natur'. S. 233).

abstammen.[1034] Die Größe oder Kleinheit bei den beseelten Wundermenschen führt er auf zu viel oder zu wenig Samen zurück: *Auch geschicht, daz der sâmen vil ist und daz sein kraft grôz ist, der macht einen großen menschen über gemain läut;* […].[1035]

„[F]ast resignativ"[1036] bemerkt Konrad, dem eine systematische Ordnung sonst sehr wichtig ist, zur neuen Vorlage für den zweiten Teil: *nu sagt daz puoch ze latein von den und von disen under ainander an alle ordenung. dem will ich nu volgen unz an daz end.*[1037] Die nicht beseelten Wundervölker führt er im zweiten Teil auf, unter ihnen finden sich auch Riesen: *Ez sind auch grôz läut sam die risen, die gar leiht über ainen elephant springent, daz doch gar ain grôz tier ist.*[1038] Viel wichtiger als die Frage, ob es sie eigentlich gibt, ist Konrad die Frage, welche der Wundermenschen eine Seele haben oder nicht. Das übersetzte *puoch ze latein* wird auch in diesem naturkundlichen Werk des Spätmittelalters nicht in Zweifel gezogen. Statt es in seine Systematik einzuordnen, gibt er resigniert auf und fügt es *ân alle ordenunge*[1039] ein. Dieses Wissen ist legitimiert.

> Im Unterschied zu neuzeitlichen Paradigmen der Wissensgeschichte geht es also gerade nicht darum, sich durch Originalität und Innovation vom Bisherigen abzuheben, sondern das aktuelle Wissen wird als Wiederholung des immer schon Gewußten und insofern Beglaubigten inszeniert.[1040]

Der Wundervölkerkatalog, der durch diverse Autoritäten verbürgt ist,[1041] wird also sowohl die Struktur als auch den Wahrheitsgehalt betreffend unangetastet übertragen.

Als Fiktionalitätsmarker treten Riesen bei Konrad nur in der Kombination mit Erzählungen von Riesen und Recken auf. Auch die Vorrede der ‚Deutschen Sphaera' (ca. 1347-1350), ein Astronomietraktat und eine weitere Übersetzung Konrads, thematisiert dies:

> *Ein sträffleiche vorred wider die, die lieber hören türssenmär dan die warhait*
> *Manger höret gern mär*
> *Von türssen und von reken.*
> *Wolt ich mit gensen leken,*
> *Ich wolt auch liegen also vil,*
> *Das nieman west der lugen zil.*
> *Maniger hebt an und schreibt,*

[1034] Münkler: Die monstra in Konrads von Megenberg ‚Buch der Natur'. S. 237.
[1035] ‚Buch der Natur'. S. 487, Z. 8-10.
[1036] Münkler: Die monstra in Konrads von Megenberg ‚Buch der Natur'. S. 234.
[1037] ‚Buch der Natur'. S. 489, Z. 12-14.
[1038] Ebd. S. 489, Z. 24-27.
[1039] Ebd. S. 489, Z. 13.
[1040] Kellner: Kontinuität und Ursprung. S. 94.
[1041] Nach der augustinischen Auffassung, die in der Tradition Solinus' und Plinius' steht, ist nichts *contra naturam* (gegen die Natur), was durch Gott erschaffen wurde. *Quo modo est enim contra naturam, quod Die fit uoluntate, cum uoluntas tanti uitique conditoris conditae rei cuiusque natura sit?* (Zitiert nach Antunes: An der Schwelle des Menschlichen. S. 57).

der doch pei den gensen pleibt.
Ob es gevelt den gensen wol,
Dannoch schreibt er innen hol.[1042]

Über die Bedeutung von *türsenmär* wurde in der Forschung diskutiert. Klaus Wolf hat in Bezug auf die Vorrede der ‚Deutschen Sphaera' angemerkt:

> Konrad Vollmann machte mich auf die Möglichkeit aufmerksam, bei *türsenmär* könne es sich um abergläubische Vorstellungen des einfachen Volks handeln; ich meine dagegen, dass wegen des insgesamt wohlhabenden und nicht gänzlich ungebildeten Publikums Konrads eher an literarisch vermittelte Riesen zu denken ist.[1043]

Dieser These ist sich anzuschließen, da Riesen eben nicht in den Bereich des Aberglaubens, sondern in zeitliche und räumliche Ferne wie die Vorzeit oder den Orient geschoben werden. Sie werden weiterhin durch Autoritäten verbürgt und im Katalog der Wundervölker wie gehabt tradiert. Auch mit dem Hinweis auf die performative Situation der Texte (*die lieber hören türssenmär dan die warhait*)[1044] ist eher an allgemein bekannte, weltliche Unterhaltungsliteratur zu denken. Wolf gibt zu bedenken, dass „der Überlieferungstypus des Heldenbuchs im 14. Jahrhundert noch vergleichsweise selten belegt"[1045] sei und es daher unklar ist, ob sich dieser Begriff tatsächlich auf die Heldenepik bezieht.[1046] Mit dem Hintergrund von Wien als Entstehungsort der ‚Sphaera' und den „Invektiven gegen Unterhaltungsliteratur in der Wiener Schule"[1047] schlägt Wolf vor, dass eher der ‚Rennewart'-Stoff als Ziel der Kritik gedient haben könnte, besonders im Werk Ulrichs von Türheim.

Letztlich ist nicht festzustellen, auf welche Textgattung, in der Riesen vorkommen, sich Konrads Kritik mit *türsenmaer* richtet. Doch in seinen naturwissenschaftlichen Werken dient der Begriff vor allem dazu, seine Wahrheit von als fiktional wahrgenommenen Texten weltlicher Literatur abzugrenzen, die leichter verdaulich zu sein scheinen als seine Erkenntnisse. Insofern schätzt er die Erzählungen ähnlich wie der Verfasser der ‚Kirschgartner Chronik' im Vergleich zur Naturkunde ebenso als unnütz ein. Dabei wird die Existenz von Riesen jedoch nicht angezweifelt. Im Diskurs über die Wundervölker

---

[1042] Konrad von Megenberg. Die deutsche Sphaera. Hg. von Francis B. Brévart. Tübingen: Niemeyer, 1980 (= ATB 90). S. 2, V. 13-21.
[1043] Wolf, Klaus: Astronomie für Laien? Neue Überlegungen zu den Primärrezipienten der ‚Deutschen Sphaera' Konrads von Megenberg. In: Die Autorkommentare im ‚Buch der Natur' Konrads von Megenberg. In: Konrad von Megenberg (1309-1374): ein spätmittelalterlicher Enzyklopädist im europäischen Kontext. Wiesbaden: Reichert, 2011. S. 313-325. S. 317.
[1044] ‚Die deutsche Sphaera'. S. 2, V. 1.
[1045] Wolf: Astronomie für Laien? S. 317.
[1046] Vgl. ebd. S. 317.
[1047] Ebd. S. 317.

erscheinen sie weiterhin und bleiben unangetastet. Erzählungen der weltlichen und unterhaltenden Literatur mit Riesen im Personal werden jedoch von Konrad in den Bereich des Fiktionalen eingeordnet.[1048]

7.4. Riesen, Knochen und Wahrheit

Einleitend wurde gefragt, in welchen Diskursordnungen sich welche Art von Aussagen über Riesen und Knochen finden lassen, ob sie dort als faktual oder fiktional wahrgenommen wurden und wie in dieser Hinsicht argumentiert wird. Das siebte Kapitel untersuchte den argumentativen Kontext und die Funktion der Riesenknochen in den jeweiligen Texten. Die These, dass die Existenz von Riesen im Mittelalter nicht fraglich sei, lässt sich nach genauerer Betrachtung nicht halten. Im Mittelalter gab es keine einheitliche Wahrnehmung von Riesen, und auch in Bezug auf ihre Existenz oder Nicht-Existenz lässt sich dies beobachten, wie anfangs mit Bezug auf Dastons und Parks unterschiedliche Programme der Wahrheit vorgeschlagen wurde. Auch wenn die Existenz von Riesen durch Autoritäten wie Augustinus und die Wundervölkertradition verbürgt war, ist der Zweifel innerhalb bestimmter Diskursordnungen durchaus Teil der Argumentation. Da Riesen nun einmal nicht existieren, kann man auch keine sehen, und der Beweis durch Augenzeugenschaft nicht direkt erfolgen.

Bei der Übersetzung der ‚Historia' Geoffreys ins Mittelenglische merkt der Historiograph Robert Manning (1275–ca. 1338) in Bezug auf die Besiedelung Britanniens an (vgl. Kapitel 6.2.2): *Geant is more þan man / so says the boke, for I ne kann […] in my time I saw neuer non*.[1049] Das Buch, welches er übersetzt, berichtet von der Größe der Riesen, aber er kann das nicht behaupten, denn er habe selbst zu seinen Lebzeiten keine gesehen. Durch mangelnde Autopsie kann der Übersetzer die Existenz von vorzeitlichen Riesen anzweifeln. „Mannings understated incredulity is endearing, but at the same time he casts some doubt about the existence of the monsters, he is happy to pass along official information to his readers."[1050] Ähnliche Zweifel äußert der Phönizier gegenüber dem Winzer im antiken ‚Heroikos': „Ich habe noch keinen getroffen, der solches mit eigenen

[1048] Interessanterweise bedient er sich aber selbst der Riesen und Zwerge, um sein Werk im Epilog zu kommentieren*: Daz ist daz däutsch von Megenberch. / waer daz ein ris und niht ain twerch / und waer ez aller saelden vol, / des gund ich meinen freunden wol.* (‚Buch der Natur'. S. 494, V. 19-22). Steer interpretiert diese Metaphorik des Selbstbewusstseins Konrads über die hohe Qualität seiner Übersetzungsleistung; vgl. Steer: Das ‚Buch von den natürlichen Dingen' Konrads von Megenberg. S. 186.
[1049] Cohen: Of giants. S. 55.
[1050] Ebd.

Augen gesehen hat.“[1051] Das Problem des Nicht-Sehens wird epochenübergreifend mithilfe zweier Strategien folgendermaßen gelöst: Riesen werden durch zeitliche und räumliche Entfernung getrennt. Sie existierten entweder in der Vorzeit oder in fernen Gegenden. Oder, so die zweite Strategie, es müssen Beweise für die Existenz der Riesen angeführt werden.

Beispiele für die Interpretation von fossilen Mammutknochen als Riesen finden sich schon in der Antike. Sie werden dort den Heroen oder den Giganten zugeschrieben, und in Werken wie dem besprochenen Dialog ‚Heroikos‘ wird lebhaft darüber diskutiert. Bei der Übertragung von Adrienne Mayors Ansatz der Geomythologie auf das Mittelalter ergab sich, dass hier ähnliche Strategien zum Umgang mit Riesenknochen herangezogen werden. Zweifel an der Wahrheit des Erzählten werden geäußert, zur Überzeugung werden Knochenfunde in die Argumentation miteingebunden. Die Erfahrbarkeit der materiellen Zeugnisse der Heroen wird mit Aussagen wie „Wenn du mir nicht glaubst, fahren wir dahin“[1052] oder *Hec tibi Wienna civitas Austrie vicinitate certa testabitur*[1053] betont. Ebenfalls erwies sich der Ansatz der Geomythologie für das Mittelalter als fruchtbar, denn sowohl bei Hygelac als auch bei Theuton in Wien sind fossile Mammutknochen gefunden worden, die teilweise heute noch erhalten sind.

Generell tauchen die Berichte über Riesen und ihre Knochen in einem Kontext der Glaubwürdigkeit auf, wie z. B. bei Augustinus, im ‚Liber Monstrorum‘ und im ‚Liber de natura rerum‘ gezeigt wurde. Die Funktion der angeführten und ausgestellten Knochen ist vielfältig: Sie dienen der Autopsie und der Bezeugung (*testare*) und fungieren als *memoria*-Objekte einer heroischen Vergangenheit. Die Funktion bei Friedrich III. ließ sich im Rahmen der Untersuchung nicht genau ergründen, im weitesten Sinne kann man jedoch durch den Besitzvermerk ein Sammlerinteresse vermuten. Hier besteht ein Forschungsdesiderat.

Ferner wurde durch die kritische Analyse der Meinungen aus der Skandinavistik widerlegt, dass die Riesenknochen im Mittelalter als Reliquien bezeichnet werden können. Die untersuchten Quellen lassen keine Deutung als Reliquien im Mittelalter erkennen. Die Interpretation eines Zahnes als Christophorusreliquie erfolgt erstmals im 16. Jahrhundert. Vielmehr wurden die Riesenknochen, deren Effekt als *pro miraculo* und

---

[1051] ‚Heroikos‘. S. 188.
[1052] Ebd. S. 190.
[1053] ‚Liber de natura rerum’. S. 100.

admiratio beschrieben wird, als *mirabilia*, also als Objekte des Wunderbaren öffentlich ausgestellt. Inspiriert durch Ansätze der Kunstgeschichte, die die Kirche als Protonaturalienkabinett beschreibt, wurde festgestellt, dass die Knochen sich zwar an öffentlichen Orten in der Nähe von oder an Kirchen finden, jedoch stets im profanen Bereich. Sich zur Anbringung und Positionierung der Knochen zu äußern ist schwierig, da die meisten Beispiele erst vom 16. bis 19. Jahrhundert dokumentiert wurden. Insofern wurde gegen Abel und Petzold argumentiert, die eine Anbringung solcher Knochen im Außenbereich im Mittelalter implizieren, da dies mit Ausnahme von den wenigen genannten mittelalterlichen Beispielen vorwiegend erst in der Frühen Neuzeit und bis in 19. Jahrhundert hinein erfolgt.

Anhand des Beispiels von Siegfrieds Grab in Worms wurde gezeigt, wie sich Meinungsverschiedenheiten über die Existenz des riesigen Helden in Chroniken niederschlagen. Die Besonderheit der Berichte über Siegfrieds Grab liegt darin, dass der Wahrheitsgehalt der Sagen, die sich um das Riesengrab in Worms ranken, überprüft werden sollte. Es handelt sich um eine frühe archäologische Ausgrabung, die einen Autopsieanspruch in Bezug auf die Existenz des riesenhaften Helden dokumentiert. In den ‚Acta Wormatiensia' wird der Fund von größeren Knochen erwähnt, die ‚Kirschgartner Chronik' behauptet jedoch, dass keine Knochen gefunden wurden und alles erfunden sei (*fictitium*).[1054] Fiktionalität, welche eingangs mit Kablitz als Rezeptionsphänomen und somit als historisch-variable Einstellung gegenüber Texten definiert wurde, erweist sich also als kontextabhängig. Im kirchlichen Kontext wird gegen einen Beweis der riesigen Heldensagenfigur Siegfried argumentiert, denn aus theologischer Perspektive waren derlei Heldensagen verpönt und wurden als Unterhaltung für die *illiterati* abgewertet. In der ‚Ecloga Theoduli' wird das antike Motiv des Himmelssturms als Lüge im Vergleich zur christlichen Wahrheit des Turms zu Babel eingeordnet. Andererseits ziehen Augustinus und andere Knochen zur Belegung der christlichen Wahrheit heran, um z. B. die Größe der biblischen Riesen durch Autoritäten zu bezeugen. Auch hier ist die Verwendung der Motive multifunktional.

Bei Konrad von Megenberg werden weltliche Erzählungen von Riesen im Zusammenhang mit Helden als Lüge und somit als fiktional eingestuft. Konrad benutzt *türsenmaer* in seinen Werken zwar als Fiktionalitätsmarker, negiert damit aber nicht die

[1054] Monumenta Wormatiensia. S. 92.

Existenz von Riesen an sich, wie in der Forschung behauptet wurde. In der Tradition der Wundervölker werden sie von Konrad in seinen enzyklopädischen Werken weiterhin tradiert und nicht angezweifelt.

Wenn es dem Interesse der Texte dient, binden sie Riesen in ihre Argumentation mit ein: Augustinus erklärt die biblische Vorzeit mit antiken Ansätzen. Theuton dient in der *origo gentis* der Deutschen als Differenzmarker und somit der Legitimation. In beiden Fällen wird die Argumentation durch die Autopsie der materiellen Zeugnisse der Knochen und Zähne untermauert. Wenn die Erzählungen von Riesen jedoch den Textinteressen zuwiderlaufen, wie z. B. die Heldenepik und die Erzählungen vom Hürnen Seyfrid, werden sie im theologischen und naturkundlichen Kontext aber auch als unwahr und unnütz abgewertet. Den riesigen Heroen haftet im Kontext der Heldenepik in den untersuchten Beispielen mehr Unwahrheit an als im enzyklopädischen Kontext oder in der Überlieferungstradition der Wundervölker. Am weitesten unten in der Wahrheitshierarchie steht das antike mythologische Wissen, vor allem im direkten Vergleich mit dem biblischen Wissen. Im Mittelalter wird an Riesen gezweifelt, aber nicht an allen gleichviel. Auch hier sieht man wieder, wie verschiedene Programme der Wahrheit und verschiedene diskursive Formationen der biblischen Vorzeit, der Antike, der enzyklopädischen Tradition und dem Erzählen von Heroen sich überlappen und eine kontextuelle, differenzierte Betrachtung erfordern.

8. Fazit und Ausblick

ich sprach: bistû übel ode guot?
‚Iwein' V. 483

Am Ende der Arbeit ist die anfangs gestellte Frage, ob es einen typischen Riesen gibt, mit Nein zu beantworten. Aufgrund der Analyse verschiedener mittelalterlicher Texte wurden die verschiedenen diskursiven Formationen umrissen, welche die Vorstellungen von Riesen im Mittelalter prägen, und welches Wissen über Riesen verfügbar ist. Vor allem theologische, antike und heldenepische Wissensordnungen nehmen Einfluss. Riesen sind inhärent mit Gewalt, Macht und Wahrheit verknüpft. Je nach Kontext sind Riesen ambivalente und multifunktionale Figuren. Es wurde festgestellt, dass die Grenzen zwischen Riesen und Helden fließend sind und dass Riesen in Strukturen von Macht und Legitimation vielfältig funktionalisiert werden.

Diverse Untersuchungen über Riesen in der mediävistischen Germanistik beschäftigen sich zumeist nur mit einem Teilaspekt oder wenigen Primärtexten. Demgegenüber wurde ein Querschnitt durch die mittelalterliche Literatur angestrebt, um eine umfassende Studie vorzulegen, welche den bereits seit Jahren existierenden Arbeiten der Skandinavistik, Romanistik und Anglistik ähnelt. An vielen Stellen fällt auf, dass ein Blick über den Rand des Textes neue Deutungshorizonte eröffnet und eine kritische Neueinschätzung der Thesen von Jan-Dirk Müller, Walter Stephens, Tina Boyer und anderer Forscher*innen ermöglicht. Die gewählte Methodik der historischen Anthropologie, welche nach der Entwicklung einzelner Konzepte und Denkmuster fragt und eine Vogelperspektive auf den untersuchten Zeitraum einnimmt, hat sich als dem Gegenstand angemessen herausgestellt. So wie Christophorus' Größe den Blick über die Stadtmauer erlaubt, um einen Dialog führen zu können, erlaubt der Ansatz einen erweiterten Blickwinkel auf Riesen. (Es bleibt zu hoffen, dass die anschließende Folter ausbleibt). Auch der diskursanalytische Ansatz hat sich in Anlehnung an die Arbeiten von Kellner und Friedrich als passende Methodik bewiesen, mithilfe derer die diskursiven Formationen und die Bündel der Diskursfäden sichtbar gemacht werden konnten. Wirkungsmächtige Texte über Riesen im Mittelalter wurden nachvollzogen. Dabei ging es wie gesagt nicht darum, eine einheitliche Rezeption der Bibel oder der ‚Aeneis' nachweisen zu wollen, sondern am jeweiligen Text unter Berücksichtigung seiner Eigenheiten und des historischen Kontexts herauszuarbeiten, wo welches Wissen verarbeitet wird, wo abgewichen werden kann oder wo verschiedene Diskurse funktional ineinander verschränkt werden können. Die Ergebnisse der Arbeit lassen sich auf diese vier

Kernthesen zuspitzen: die Ambivalenz von Heros und Riese, die verschiedenen Programme der Wahrheit der Riesen, die Funktionalisierung der Riesen im Kontext von Macht und die Komplexität des Gegenstandes.

1. Die Ambivalenz von Heros und Riese

Zu Anfang wurde eine Definition von „Riese“ bewusst vermieden. Für die Frage, ob es sich bei den jeweiligen Figuren um Riesen handelt oder nicht, ist bereits im ‚Alten Testament‘ ein Keim der Uneindeutigkeit gesät. Durch die ambivalente Semantik im Hebräischen und die Übersetzung als *gigas* im Griechischen und Lateinischen tritt im Mittelalter das Phänomen auf, Riesen als Helden zu bezeichnen und umgekehrt. Vor allem durch die Tradierung Nimrods als *gigas* über Augustinus etabliert sich die Tradition, Nimrod als Riesen darzustellen (vgl. Kapitel 2.1.2). Riesenhaftigkeit, welche auch mit den durch die in der Sintflut ausgelöschten verdorbenen Nephilim und dem Kainsgeschlecht verbunden ist (vgl. Kapitel 2.1.1), ist jedoch an sich nichts Schlechtes. Jesus wird durch den Psalm 18,6 bedingt im positiven Kontext göttlicher Gewalt als Riese metaphorisiert (vgl. Kapitel 2.2). Das vierte Kapitel beschrieb die semantischen Besonderheiten von *rise* und *helt* in mittelalterlichen Heldenepik. Die Vorstellung, dass die Helden der Vorzeit groß wie Riesen waren, hängt im Mittelalter vor allem mit der Genesisexegese und dem antiken Dekadenzmodell zusammen (vgl. Kapitel 4.3). Schon in der Antike stellte man sich die Heroen als übergroße Krieger vor. Das Phänomen tritt im Kontext heldenepischer, enzyklopädischer und chronikalischer Werke auf, wie z. B. mit Herkules oder Hygelac im ‚Liber Monstrorum‘ oder Siegfried in den Heldenbüchern deutlich wurde. Anhand der ‚Heldenbuchprosa‘ wurde eine Schlüsselstelle, bei der Riesen mit Helden angeblich verwechselt werden, gegen die gängige Forschungsmeinung neu interpretiert (vgl. Kapitel 4.2.2).

2. Die Wahrheit ist irgendwo dazwischen

Auch im Mittelalter wird trotz der biblischen Autorität darüber diskutiert, ob Riesen im Bereich des Möglichen sind oder nicht. Die Argumentationen wurden anhand von ausgewählten Beispielen aus der patristischen, der enzyklopädischen und der chronikalischen Tradition nachvollzogen. Bei der Untersuchung von Wahrheit, Knochen und Riesen kam bei einer tiefer schürfenden Archäologie des Wissens zu Tage, dass im Mittelalter gefundene Riesenknochen nicht etwa, wie bisher in der Forschung angenommen, als Reliquien oder als mit der Heilsgeschichte verknüpfte Objekte gesehen

wurden, sondern hauptsächlich als Relikte der Heldenzeit mit Neugier und Staunen besichtigt wurden. Sowohl in der Antike als auch in den untersuchten Texten des Mittelalters werden die Reste fossiler Säugetiere mit vorzeitlichen Heroen verbunden und wie z. B. im Falle Orestes' oder Theutons politisch instrumentalisiert (vgl. Kapitel 7.1.1; 7.2.2). Antike Modelle werden auch von Patristen zur Erklärung der Größe der vorzeitlichen Riesen herangezogen (vgl. Kapitel 7.1.2). Über die Wahrheit und Unwahrheit von Riesen wird im Mittelalter anhand von materiellen Zeugnissen wie Knochen und Zähnen diskutiert. Diese Relikte werden dabei als Heroen der Vorzeit interpretiert und öffentlich ausgestellt. Es lässt sich eine Hierarchie der Wahrheit aufstellen, in der abhängig von diskursiven Formationen Riesen als eher wahr oder eher unwahr eingestuft werden (vgl. Kapitel 7.3):

1. Biblische Riesen wie die Nephilim oder Nimrod sind auf der höchsten Wahrheitsebene anzusiedeln. Weiterhin wird im enzyklopädischen Kontext der Wundervölkerkatalog, welcher ebenfalls Riesen beinhaltet, wie bei Konrad von Megenberg in Kapitel 7.3.3 gezeigt wurde, nicht angetastet, da auch dieser durch Autoritäten tradiert wird.
2. Auf der zweiten Ebene befinden sich Heroen wie Siegfried oder Theuton. Je nach Text- und Kircheninteresse werden sie als wahr wahrgenommen. Wie am Beispiel des Wormser Grabs in Kapitel 7.3.1 gezeigt wurde, werden die Ergebnisse der Ausgrabung aber auch kontrovers dargestellt.
3. Auf der untersten Wahrheitsebene im Tartaros büßen im Mittelalter antike Mythologeme wie die Titanen, Giganten oder Tityos. Im Gegensatz zum autoritativen christlichen Wissen wird das pagane Wissen in bestimmten Kontexten zur Lüge degradiert (vgl. Kapitel 7.3.2), im enzyklopädischen Kontext gehört es jedoch zum Wissenskanon.

Diese Skala dient nur zur Orientierung, durch die unterschiedlichen Programme der Wahrheit nach Daston und Park (vgl. Kapitel 7.1) sind die einzelnen Kategorien nicht rigoros voneinander trennbar und können ineinander übergehen: Es kommt auf den Kontext an.

3. Die Funktionalisierung der Riesen im Kontext von Macht

Riesen werden im Kontext des Heiligen als Symbol für die Macht Gottes verwendet. Die Stärke der Riesen ist ein Symbol für höhere Gewalt, wie anhand von Jesus Christus und Christophorus gezeigt wurde (vgl. Kapitel 2.2; 5). Diese Ambivalenz des Riesenhaften lässt sich als ein Kippphänomen beschreiben. Bei der Analyse der mittelhochdeutschen

Christophoruslegenden wurde betont, dass die Züge des Riesen je nach Fassung teilweise mit Humor herausgestellt werden (vgl. Kapitel 5.2). Im Zuge der Konversion des Heiligen und im Übergang vom Stigma zum Charisma werden bestimmte von Rennewart inspirierte Züge der Riesenhaftigkeit wie die ungezügelte Stärke, seine Stange und der exorbitante Nahrungsbedarf als göttliche Prädestination dargestellt (vgl. Kapitel 5.4).
Ein ähnliches ambivalentes Phänomen der Riesenmacht stellte das sechste Kapitel vor. Verschiedene *origines gentes* berichten von ihrem Triumph über Riesen, um ihre Herrschaft über ein Gebiet zu rechtfertigen (vgl. Kapitel 6.2.1–6.2.2). Die andere Seite der Medaille beinhaltet Ursprungserzählungen, in welchen sich *gentes* auf einen riesigen Spitzenahn zurückberufen und somit eine Differenz am Ursprung setzen, um sich gegenüber anderen abzugrenzen. Die ‚Ungarnchronik' führt den Herrschaftsanspruch der *gens* auf ihre Abstammung von Nimrod zurück. Die späteren christlichen Könige beziehen sich zwar nicht im Sinne von Beate Kellners Kontinuität in direkter Linie auf den problematischen Nimrod und den noch viel problematischeren Attila. Die Spitzenahnen werden entschärft, aber die Landnahme der Tyrannen rechtfertigt noch nach der Konversion der Ungarn zum Christentum die Herrschaft über ihre Gebiete (vgl. Kapitel 6.2.3). Der Riese Theuton wird neben den üblichen Trojanern an den Ursprung der ‚Germanen' bei Alexander von Roes gesetzt, um den Anspruch der Deutschen auf die Kaiserwürde zu untermauern und ihre militärische Stärke im Vergleich zu Franzosen und Römern herauszustellen (vgl. Kapitel 6.2.4). Die Interdependenz von Riesen und Macht im Mittelalter ist evident.

4. Riesige Komplexität

Die oben zur Beschreibung der Ambivalenz herangezogene Redewendung „zwei Seiten der Medaille" soll nicht dazu verleiten, Riesen und ihre Funktionalisierungen allzu binär zu denken. Wenn an Riesen wie an den wilden Mann im ‚Iwein' die Frage gestellt wird, *bistû übel ode guot?* (‚Iwein' V. 483), wird man selten eine klare Antwort bekommen. Die Beurteilung *übel* oder *guot* erfolgt relational zu der Person, die die Frage stellt, denn Kalogrenant will wissen, ob er sich auf einen Kampf einstellen muss. Die Frage sollte eher lauten: Bist du *übel* oder *guot* für mich und meine Ziele? Angemessener ist es daher, Riesen und ihre Funktionalisierung mit dem Elsterngleichnis zu beschreiben: Die Figuren changieren als *agelstern varwe tuot* (‚Parzival' 1,6). Es gibt Grau- und Übergangszonen und in einzelnen Diskursknäueln verbleiben viele Fäden noch ein Rätsel. Ein Anliegen der Studie ist deutlich geworden: Sie zeigt die Komplexität des Wissens über Riesen in

der mittelalterlichen Literatur. Auch wenn der erste Schritt zur Beschreibung in der Entwirrung der einzelnen Diskursfäden und ihrer Hintergründe bestand, ist gleichzeitig festzustellen, dass das Knäuel die natürliche Daseinsform dieser mittelalterlichen Wissensansammlungen ist. Der zweite Schritt, der sich als Konsequenz für die Forschung ergibt, ist aber genauso wichtig: Es gilt Pauschalisierungen zu vermeiden, den Blick für diese Komplexität zu schärfen und ein Bewusstsein dafür zu entwickeln, welche diskursiven Formationen den jeweiligen Text und seine Riesenvorstellungen bestimmen und welche Folgen dies für die literaturwissenschaftliche Interpretation hat.

Nach diesem Resümee wird nun eine Reihe von Ideen versammelt, welche man weiterverfolgen könnte oder die es aus diversen Gründen nicht in dieses Buch geschafft haben. Einzelne Themen, welche bald noch in Aufsatzform erscheinen werden, sind „Riesen am Hof – ‚Niedliche Accessoires' oder machtvolle Assets?" und „*der hât mich gemachet sus grôz* – Verzauberte Riesen in der mittelhochdeutschen und der mittelenglischen Artusepik".[1055] Eine mögliche Fragestellung, die die Studie nicht angesprochen hat, ist das Verhältnis von wilden Männern und Frauen und Ries*innen. Unterschiede bestehen beispielsweise in der Körperbehaarung und der Hässlichkeit. Dennoch wäre es lohnend herauszufinden, ob es noch weitere Kriterien gibt und wie sie sich zu den Ergebnissen dieser Studie verhalten. In Zusammenhang damit und auch im Hinblick auf die wenigen Riesinnen wie Birkhilt, Uodelgart, Hilde, Rachin, aber auch Galehots Mutter und weitere Figuren, die in der Arbeit nicht berücksichtigt werden konnten, bietet sich ein gendertheoretischer Ansatz an. Dieser wurde bereits von Tina Boyer angedacht, aber nicht ausgeführt.[1056] Der männliche Körper wird laut Cohen zum Spiegelbild: Der Riese weilt nicht außerhalb der Identität als Anderes, sondern in ihrem Kern. Mit dem Lacanschen Begriff *extimité* im Hintergrund entwickelt Cohen das Begriffspaar „external intimacy" und „intimate alterity"[1057]. Es stellt sich die Frage, wie der weibliche Körper in diesen auf männliche Identität hin entwickelten theoretischen Rahmen einzugliedern ist. Sind Ruel im ‚Wigalois', die Riesenkönigin im ‚Reinfrid', das wilde Weib in der ‚Crône' mit den jeweils dreißig Zentner schweren Brüsten und Rachin im ‚Eckenlied', welcher bei ihrem Tod im Kampf Blut und Milch aus der Brust spritzen,

[1055] van Beek, Lena: der hât mich gemachet sus grôz – Verzauberte Riesen in der mittelhochdeutschen und der mittelenglischen Artusepik. In: Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte 3 (2020). S. 18-27. DOI: 10.26012/mittelalter-21358.
[1056] van Beek: Buchbesprechung zu Tina Boyer. S. 156.
[1057] Cohen: Of Giants. S. 12.

Objekte des „Begehrens“ oder der *jouissance*, oder rachsüchtige Mütter und doch nur Ausdruck des Abjekten? Dies wären hochinteressante Ansatzpunkte für weitere Studien mit einem gendertheoretischen Hintergrund. Ebenso attraktiv wäre ein queer reading, welches Riesen als Teil einer Struktur des Begehrens und der Macht berücksichtigt. Cohen hat dies in ‚Of Giants‘ für die alt- und mittelenglische Literatur bereits erfolgreich unternommen.[1058] Um Konstellationen des Begehrens und Gewalt in der mittelhochdeutschen Literatur zu untersuchen, wären der junge Riese im ‚Herzog Ernst‘ oder Galehot im ‚Prosalancelot‘ ergiebige Untersuchungsgegenstände.

Eine umfassende Untersuchung der These, dass die Dichotomie der Riesen und Helden in der Artusepik gewahrt bleibt, steht auch noch aus. Gerade die späte Artusepik müsste noch genauer überprüft werden. Wate und Ise in der ‚Kudrun‘ und im ‚Wolfdietrich‘ sind Figuren, an denen man die These der Ambivalenz der Riesen und Helden in der Heldenepik gegenlesen könnte. Bis jetzt wenig untersucht ist auch ‚Der Wunderer‘: Durch die neue Edition 2015 bietet sich eine variantenerfassende Analyse an. Rennewart und die *chansons de geste* wurden in der Arbeit nur im Zusammenhang mit Christophorus relevant, doch auch hier bietet es sich an, weitere Untersuchungen anzustellen. Michaela Wiesinger sprach auf der Tagung „Riesen – Entwürfe und Deutungen des Außer/Menschlichen in mittelalterlicher Literatur“ 2017 zum Thema „Bewaffnet mit Stange und Christentum. Die siegreichen Riesen Rennewart und Malefer im ‚Rennewart‘ des Ulrich von Türheim“. Ihre Thesen lassen sich mit den hier erarbeiteten Ergebnissen in Bezug auf den Heiligen Christophorus verbinden, z. B., dass die Stange bei der Moniage des Riesen von der Waffe zum Pilgerstab umfunktioniert werden kann. Das in Kapitel 5.4 erfasste Kippphänomen ist offensichtlich noch in mehreren Texten wiederzufinden.

Diskursanalytisch zu untersuchen wären auch Riesen im Übergang des Mittelalters zur Frühen Neuzeit. Die Studie hat sich aus den genannten Gründen auf das Mittelalter beschränkt, aber gerade im 16. und 17. Jahrhundert wird es interessant, z. B. im Druck ‚Bericht von den alten Riesen und Hewnen‘ von Johan Vogel (Görlitz 1588). Medizinische Erklärungen für Riesenhaftigkeit wurden bei Konrad von Megenberg nur

[1058] „I will suggest that this intersubjective flow of desire in romance exceeds containment in the pairing of the giant’s body with the hero’s frame. This exorbitance begins to function less as a precise, systematizable phenomenon, like extimité, and starts to resemble the postmodern identity category queer.“ (Cohen: Of Giants. S. 178).

kurz angerissen: *Auch geschicht, daz der sâmen vil ist und daz sein kraft grôz ist, der macht einen großen menschen über gemain läut;* […].[1059] In diesem Zusammenhang wären auch das spätmittelalterliche ‚Liber de Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris et de Caeteris Spiritibus' (1566) des Theophrastus von Hohenheim genannt Paracelsus und weitere medizinische Traktate zur Riesenwüchsigkeit aufschlussreich für eine historische Diskursanalyse.

Riesen als Baumeister stellen ebenfalls ein häufiges Motiv dar, welches nur am Rande in Kapitel 6.2.1 angesprochen wurde. Sie sind als Erschaffer von Bauwerken und Schmiedearbeiten oder als naturverbundene Kräfte in der mittelalterlichen europäischen Literatur anzutreffen. In der skandinavischen und keltischen Mythologie finden sich ausgeprägte Vorstellungen von Riesen als Erschaffer von Bergen oder als Ureinwohner (noch) nicht-zivilisierter Gegenden. Diese finden Eingang in die Literatur des mittelhochdeutschen Sprachraums. Es finden sich Anspielungen auf Riesen als Erbauer von Burgen und Türmen in *alden ziden.*[1060] Die Vorstellung ist ein Teil des kulturellen Gedächtnisses, welches sich lohnt, näher zu betrachten. Nimrod als Baumeister des Turms, die Giganten, welche Berge stapeln, um den Himmel zu stürmen sowie die Erbauung Asgards durch Riesen oder auch die *enta geweorc* in der altenglischen Literatur sind mögliche Hintergründe für diesen Aspekt der Riesen. Riesen als Teil der Sintflut und als bergeversetzende Kräfte der Natur in der mittelhochdeutschen Literatur wurden in der Studie nur am Rande erwähnt. Ebenso zeitgemäß und fruchtbar wie das angedachte queer reading wäre eine Auseinandersetzung mit den Riesen im Rahmen von Ecocriticism.[1061] Riesen stehen als „link to the past" für eine Menschheit, die in der Sintflut ertrinken musste, weil sie sich selbst schadete und sich nicht so verhielt, wie es von ihr erwartet wurde. Von mittelalterlichen Vorstellungen von Riesen und ihrem Verhältnis zur Erde kann man für die Zukunft lernen – und sie in Zukunft weiter erforschen.

[1059] ‚Buch der Natur'. S. 487, Z. 8-10.

[1060] Morant und Galie. Hg. von Theodor Frings und Elisabeth Linke. Berlin: Akademie-Verlag, 1976 (Deutsche Texte des Mittelalters LXIX). V. 1051.

[1061] Für diese Anmerkung danke ich Rita Copeland. Jeffrey Cohen schreibt beispielsweise an einem Buch über Noahs Arche. Cohen, Jeffrey: Noah's Arkive. http://www.inthemedievalmiddle.com/2015/03/noahs-arkive.html [letzter Zugriff am 30.07.2019].

9. Quellenverzeichnis

9.1. Abkürzungsverzeichnis

ATB = Altdeutsche Textbibliothek

BBKL = Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon

BMZ = Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Mit Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich Benecke ausgearbeitet von Wilhelm Müller und Friedrich Zarncke. 3 Bde. Leipzig 1854-1866.

GAG = Göppinger Arbeiten zur Germanistik

Lexer = Matthias Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. 3 Bde. Leipzig 1872-1878.

LexMA = Lexikon des Mittelalters. Darmstadt: WBG, 2009 [=1999].

MGH = Monumenta Germaniae Historica

PL = Patrologia Latina

RGA = Reallexikon der Germanischen Alterstumskunde. Hg. von Heinrich Beck [u.a.]. 2. Aufl. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 1999.

VL = Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Hg. von Kurt Ruh. Berlin [u.a.]: De Gruyter.

WBG = Wissenschaftliche Buchgesellschaft

ZfdA = Zeitschrift für deutsches Altertum

ZfdPh = Zeitschrift für deutsche Philologie

9.2. Primärtexte

Alcuin: Interrogationes et Responsiones in Genesim XCVI. In: PL 100. Sp. 515-569.

Althochdeutsches Lesebuch. Hg. von Wilhelm Braune [u.a.]. 14. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1962.

Annales Stadenses. Hg. von Johann M. Lappenberg. In: Annales aevi Suevici. Stuttgart 1859 (MGH SS 16). S. 271-379.

Annolied. Mittelhochdeutsch – Neuhochdeutsch. Hg. von Eberhard Nellmann. Stuttgart: Reclam, 2005.

Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat. De civitate Dei. Bd. 2. Buch XV-XXII. Übers. von Carl Johann Perl. Paderborn: Schöningh, 1979.

Augustinus, Aurelius: Enarrationes in Psalmos 91,11. In: PL 37. Sp. 1478.

Bertold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten. Bd. 1. Wien: Braumüller, 1862.

Biblia sacra. Iuxta Vulgatam versionem. 5. Auflage. Hg. von Roger Gryson [u.a.]. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Bilderchronik; Chronicon pictum; Chronica de gestis Hungarorum; Wiener Bilderchronik. Hg. von Dezsö Decsényi. Bd. 1. Hanau a.M.: Dausien, 1968.

Cassiodor, Marcus Aurelius: Expositio in Psalterium. In: PL 70. Sp. 9-1054.

Chronicon Henrici de Mügeln Germanice conscriptum. In: Scriptores rerum Hungaricum tempore ducum regumque stirpis Apadianae gestarum. Bd. 2. Hg. von Eugenius Travnik. Budapest: Akademiai Kiadó, 1938.

Clavdii Clavdiani carmina. Hg. von John Barrie Hall. Leipzig: Teubner, 1985.

Comestor, Petrus: Historia Scholastica. In: PL 198. Sp. 1050-1722.

Daniel von dem blühenden Tal. Hg. u. übers. von Michael Resler. Cambridge: Brewer, 2003 (Arthurian Archives IX).

Das Eckenlied. Mittelhochdeutsch – Neuhochdeutsch. Text, Übersetzung und Kommentar von Francis B. Brévart. Stuttgart: Reclam, 1986.

Das Lied vom Hürnen Seyfrid. Hg. von. K. C. King. Manchester: Manchester University Press, 1958.

Das Nibelungenlied. Hg. von Helmut de Boor. 22. Aufl. Wiesbaden: Albert, 1996.

Das Straßburger Heldenbuch. Rekonstruktion der Textfassung des Diebolt von Hanowe. Bd. 1. Hg. von Walter Kofler. Kümmerle: Göppingen, 1999 (GAG 667).

Der jüngere Sigenot. Hg. von Clemens A. Schoener. Heidelberg: Winter, 1928 (Germanische Bibliothek III 6).

Der Ritterspiegel. Edition – Übersetzung – Kommentar. Hg. von Johannes Rothe [u.a.]. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2009.

Descriptio Theutoniae. In: Annales Colmarienses, Basilienses, Chronicon Colmariense. MGH 17. Hg. von Georg Heinrich Pertz. Stuttgart [u.a.]: Hiersemann, 1861. S. 238-240.

Die Bibel. Einheitsübersetzung. Freiburg i. Br.: Herder, 1980.

Die Ebstorfer Weltkarte. Kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden. Hg. von Hartmut Kugler. Bd. 2. Berlin: Akademie-Verlag, 2007.

Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla. Übers. u. mit Anm. vers. von Lenelotte Möller. Wiesbaden: Marixverlag, 2008.

Einhardi Vita Karoli Magni. Hg. von O. Holder-Egger. 6. Aufl. Hannover [u.a.]: Hahn, 1911.

Elberfelder Bibel. Witten: Brockhaus, 2008.

Evans, Ruth: Gigantic Origins. An Annotated Translation of De Origine Gigantum. In: Arthurian Literature 16 (1998). S. 419-434.

Flavius Philostrat: Heroikos. Einführung, Übersetzung und Kommentar zum Heroikos von Flavius Philostrat. Bd. 1. Einführung und Übersetzung. Hg. von Peter Grossardt. Basel: Schwabe, 2006 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 33).

Genesis und Exodus nach der Millstätter Handschrift. Bd. 1. Einleitung und Text. Hg. von Joseph Diemer. Wien: Gerold, 1862.

Geoffrey of Monmouth. The History of the Kings of Britain. Übers. von Lewis Thorpe. London [u.a.]: Penguin, 1988.

Gottfried von Straßburg. Tristan. Hg. von Gottfried Weber. Darmstadt: WBG, 1967.

Hamano, Akihiro: Die frühmittelhochdeutsche Genesis. Synoptische Ausgabe nach der Wiener, Millstätter und Vorauer Handschrift. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2016.

Hartmann von Aue: Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein. Hg. und übers. von Volker Mertens. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2008.

Heinrich von dem Türlin: Diu Crône. Kritische mittelhochdeutsche Leseausgabe mit Erläuterungen. Hg. von Gudrun Felder. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2012.

Heinrich von Neustadt: Apollonius von Tyrland. Farbmikrofiche-Edition der Handschrift Chart. A 689 der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha. Einführung in das Werk und Beschreibung der Handschrift von Wolfgang Achnitz. München: Edition Helga Lengenfelder, 1998.

Heinrich von Veldeke: Eneasroman. Mittelhochdeutsch – Neuhochdeutsch. Stuttgart: Reclam, 1986.

Heliand und Genesis. Hg. von Otto Behaghel. 10. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1996.

Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch. Hg. von Bernhard Sowinski. Stuttgart: Reclam, 1998.

Hesiod: Theogonie. Griechisch/Deutsch. Übers. und hg. von Otto Schönerberger. Stuttgart: Reclam, 1999.

Hieronymus, Biblia sacra vulgata. Lateinisch – deutsch. Hg. von Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers und Michael Fieger. 5 Bde. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2018 (Sammlung Tusculum).

Holz, Georg: Die Gedichte vom Rosengarten zu Worms. Halle 1893.

Hrabanus Maurus: Allegoriae in universam sacram scripturam. In: PL 112. Sp. 849-1088.

Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originvm libri XX. Bd. 2. Hg. von Wallace Martin Lindsay. Oxford: Oxford University Press, 1911.

Jacobus de Voragine: Legenda Aurea. Lateinisch/Deutsch. Übers. u. hg. von Rainer Nickel. Stuttgart: Reclam, 1988.

Johann Kelle: Christi Leben und Lehre besungen von Otfrid. Übers. von Johann Kelle. Osnabrück: Zeller, 1966 [=1870].

König Rother. Mittelhochdeutscher Text und neuhochdeutsche Übersetzung von Peter K. Stein. Hg. von Ingrid Bennewitz. Stuttgart: Reclam, 2000.

Konrad von Megenberg. Das Buch der Natur. Hg. von Franz Pfeiffer. Hildesheim / New York: Olms, 1971.

Konrad von Megenberg. Die deutsche Sphaera. Hg. von Francis B. Brévart. Tübingen: Niemeyer, 1980 (ATB 90).

Laurin. Hg. von Elisabeth Lienert, Sonja Kerth und Esther Vollmer-Eicken. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2011 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 6).

Laurin. Teilband II: Preßburger Laurin, Dresdner Laurin, Jüngere Vulgatversion, Verzeichnisse. Hg. von Elisabeth Lienert, Sonja Kerth und Esther Vollmer-Eicken. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2011 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 6).

Le Roman d'Eneas. Übers. von Monica Schöler-Beinhauer. München: Fink, 1972.

Liber Monstrorum. In: Orchard, Andy: Pride and prodigies. Studies in the monsters of the Beowulf-manuscript. Cambridge: Brewer, 1995. S. 255-289.

Luther, Martin: Das Euangelium am tage der heyligen drey kuenige. Matthei ij. In: Schriften, 10. I. Bd. 1. Weihnachtspostille 1522. S. 621f. Zitiert nach: Luthers Werke im WWW. http://gateway.proquest.com/openurl?ctx_ver=Z39.88-2004&res_dat=xri:luther&rft_dat=xri:luther:deutsch:toc:alle: [letzter Zugriff am 10.06.2019].

Memoriale de prerogativa Romani imperii. In: Alexander von Roes. Schriften. Hg. von Herbert Grundmann und Hermann Heimpel. Hiersemann: Stuttgart, 1958.

Monumenta Wormatiensia: Annalen und Chroniken. Bd. 3. Hg. von Heinrich Boos. Berlin: Weidmann, 1893 (Quellen zur Geschichte der Stadt Worms).

Morant und Galie. Hg. von Theodor Frings und Elisabeth Linke. Berlin: Akademie-Verlag, 1976 (Deutsche Texte des Mittelalters LXIX).

Odyssee. Griechisch – Deutsch. Übertr. von Anton Weiher. 14. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 2014.

Orendel. Hg. von Hans Steinger. Tübingen: Niemeyer, 1935 (ATB 36).

Otfrids Evangelienbuch. Hg. von Oskar Erdmann. 6. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1973 (ATB 49).

Passio. In: Rosenfeld, Hans-Friedrich: Der Hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters. Leipzig: Harrassowitz, 1937. S. 520-529.

Publius Ovidius Naso: Metamorphosen. Lateinisch-deutsch. Hg. und übers. von Niklas Holzberg. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2017.

Reinfrid von Braunschweig. Hg. von Karl Bartsch. Tübingen: Fues, 1871.

Rosengarten. Hg. von Elisabeth Lienert, Sonja Kerth und Svenja Nierentz. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2015.

Rudolf von Ems: Weltchronik aus der Wernigeroder Handschrift. Hg. von Gustav Ehrismann. Dublin, Zürich: Weidmann, 1915 (Texte des Mittelalters XX).

Sächsische Weltchronik. Eberhards Reimchronik von Gandersheim. Braunschweigische Reimchronik. Chronik des Stiftes S. Simon und Judas in Goslar. Holsteinische Reimchronik. Hg. von Ludwig Weiland. Hannover: Hahn, 1877.

Sammlung kleiner noch ungedruckter Stücke, in welchen gleichzeitige Schriftsteller einzelne Abschnitte der ungarischen Geschichte aufgezeichnet haben. Bd. 1. Hg. von Martin Georg Kovachich. Ofen: 1805.

Schönbach, Anton: ‚Christophorus A'. In: ZfdA 17 (1874). S. 85-141.

Schönbach, Anton: ‚Christophorus B'. In: ZfdA 26 (1883). S. 20-84.

Scriptores Rerum Mythicarum Latini Tres: Romae Nuper Reperti. Vol. Prius: Mythographos Continens. Hg. von Georg Heinrich Bode. Cellis: Schulze, 1834.

Septuaginta. Editio altera. Hg. von Alfred Rahlfs und Robert Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Speculum ecclesiae. Eine frühmittelhochdeutsche Predigtsammlung (Cgm. 39). Hg. von Gert Mellbourn. Lund: Univ. Diss., 1944.

St. Paul im Lavanttal, Stiftsbibl., Cod. 109/3 http://www.handschriftencensus.de/1357 [letzer Zugriff am 19.05.2016].

Straßburger Heldenbuch, zitiert nach: Heldenbuch. Nach dem ältesten Druck in Abbildung. Bd. 1. Abbildungsband. Hg. von Joachim Heinzle. Göppingen: Kümmerle, 1981 (Litterae Göppinger Beiträge zur Textgeschichte 75).

The Historia Regum Britanniae of Geoffrey of Monmouth. Hg. von Acton Griscom. Übers. von Robert Ellis Jones. London [u.a.]: Longmans, 1929.

The Legend of Zelda – A Link to the Past. Instruction Booklet for Super Nintendo Entertainment System. Nintendo: 1992.

The Saga of Thidrek of Bern. Übers. von Edward R. Haymes. Garland: New York, 1988.

The St. Pauler Predigten St. Paul Ms. 27.5.26. An edition. Ann Arbor: Univ. Microfilms Internat., 1979.

Theoduli eclogam recensuit et prolegomenis instruxit Prof. Dr. Joannes Osternacher. Ripariae prope Lentiam: Typ. assoc. cath., 1902.

Thomas Cantimpratensis: Liber de natura rerum. Hg. von Helmut Boese. Berlin: De Gruyter, 1973.

Thomas von Cantimpré: Liber de naturis rerum. Hg. von Benedikt Konrad Vollmann. Band 1: Kritische Ausgabe der Redaktion III (Thomas III) eines Anonymus. Wiesbaden: Reichert, 2017 (Wissensliteratur im Mittelalter 54.1).

Vergil: Aeneis. Lateinisch-deutsch. Hg. u. übersetzt von Niklas Holzberg. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2015.

Wolfram von Eschenbach: Willehalm. Hg. von Dieter Kartschoke. 3. Aufl. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2003.

Zorn, Friedrich: Wormser Chronik. Mit den Zusätzen Franz Bertholds von Flersheim. Hg. von Wilhelm Arnold. Stuttgart: Litterarischer Verein, 1857 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 43).

9.3. Sekundärtexte

Abel, Othenio: Vorzeitliche Tierreste im deutschen Mythus, Brauchtum und Volksglauben. Jena: Fischer, 1939.

Achnitz, Wolfgang: Babylon und Jerusalem. Sinnkonstituierung im ‚Reinfried von Braunschweig' und im ‚Apollonius von Tyrland' Heinrichs von Neustadt. Tübingen: Niemeyer, 2002.

Ahrendt, Ernst Herwig: Der Riese in der mittelhochdeutschen Epik. Güstrow: Michaal, 1923.

Anerkennung und die Möglichkeiten der Gabe. Literaturwissenschaftliche Beiträge. Hg. von Martin Baisch unter Mitarbeit von Malena Ratzke und Britta Wittchow. Bern [u.a.]: Lang, 2017.

Angenendt, Arnold: Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der Origo gentis im Mittelalter. In: Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation. Hg. von Peter Wunderli. Sigmaringen: Thorbecke, 1994. S. 27-52.

Antunes, Gabriela: An der Schwelle des Menschlichen. Darstellung und Funktion des Monströsen in mittelhochdeutscher Literatur. Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 2013.

Bautz, Friedrich Wilhelm: Christophorus. In: BBKL I (1990). Sp. 1012-1014.

Benker, Gertrud: Christophorus. Patron der Schiffer, Fuhrleute und Kraftfahrer. Legende, Verehrung, Symbol. München: Callwey, 1975.

Benthien, Claudia: Historische Anthropologie. In: Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Hg. von Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten. Hamburg: Rowohlt, 2002. S. 56-82.

Berger, Karl C.: Der große Heilige. In: Riesen und Zwerge. Hg. von Stiftung Bozener Schlösser. Bozen: Athesia, 2016 (Runkelsteiner Schriften zur Kulturgeschichte 10). S. 161-182.

Bilderchronik; Chronicon pictum; Chronica de gestis Hungarorum; Wiener Bilderchronik. Hg. von Dezsö Decsényi. Kommentarband. Bd. 2. Hanau a. M.: Dausien, 1968.

Bloch, Hermann: Zur Überlieferung und Entstehungsgeschichte des Chronicon Eberheimense. In: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 34 (1909). S. 125-173.

Bloch, Howard R.: Etymologies and genealogies. A literary anthropology of the French middle ages. Chicago: UCP, 1983.

Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

Borst, Arno: Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Bd. II/ 2. Hiersemann: Stuttgart, 1959.

Boyer, Tina: ‚König Rother' and ‚Dukus Horant' Germanic giants in exotic realms. In: Er ist ein wol gevriunder man. Essays in honor of Ernst S. Dick on the occasion of his eightieth birthday. Hg. von Karen McConnell. Hildesheim [u.a.]: Olms, 2009. S. 25-41.

Boyer, Tina: Chaos, Order, and Alterity: The Function and Significance of Giants in Medieval German Epic. University of California: UMI, 2010.

Boyer, Tina: ‚nun weiz ich nit warumb ich her solte'. Observations on the role of giants in ‚Orendel'. In: Ain güt geboren edel man. A Festschrift for Winder McConnell on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday. Hg. von Gary C. Shockey und Gail E. Finney and Clifford A. Bernd. Göppingen: Kümmerle, 2011 (GAG 757). S. 38-71.

Boyer, Tina: The chained one. An analysis of the giant Witold in ‚König Rother'. In: Intertextuality, reception, and performance: interpretations and texts of medieval German literature (Kalamazoo papers 2007-2009). Hg. von Bierhals Jefferis und Sibylla Anna. Göttingen: Kümmerle, 2010 (GAG 758). S. 77-94.

Boyer, Tina: The Giant Hero in Medieval Literature. Leiden, Boston: Brill, 2016 (Explorations in Medieval Culture 2).

Boyer, Tina: The Headless Giant. The function of severed heads in the ahistorical (aventiurehafte) Dietrich epics. In: Heads will roll. Decapitation in the Medieval and Early Modern Imagination. Hg. von Larissa Tracy und Jeff Massey. Leiden, Boston: Brill, 2012. S. 137-158.

Brévart, Francis B.: Kommentar. In: Das Eckenlied. Mittelhochdeutsch – Neuhochdeutsch. Text, Übersetzung und Kommentar von Francis B. Brévart. Stuttgart: Reclam, 1986. S. 257-302.

Brinded, Timothy Simon: The Meanings of Late Medieval and Early Modern Giants: An Analysis Using English Literary, Visual and Material Sources. Diss. University of Chichester, 2014.

Brunner, Horst: ‚Hürnen Seyfrid'. In: VL 4. Sp. 318-326.

Bumke, Joachim: Der unfeste Text. Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert. In: „Aufführung" und „Schrift" in

Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Jan-Dirk Müller. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1996. S. 108-118.

Bumke, Joachim: Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert. Heidelberg: Winter, 1977.

Burbery, Timothy J.: Fossil Folklore in the Liber Monstrorum, Beowulf, and Medieval Scholarship. In: Folklore 126 (2015). S. 317-335.

Cohen, Jeffrey Jerome: Of Giants. Sex, Monsters, and the Middle Ages. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999.

Cohen, Jeffrey: Monster culture – Seven theses. In: Monster Theory. Reading Culture. Minnesota: University of Minnesota Press, 1996. S. 3-20.

Cohen, Jeffrey: Noah's Arkive. http://www.inthemedievalmiddle.com/2015/03/noahs-arkive.html [letzter Zugriff am 30.07.2019]

Coxon, Sebastian: Heroes and their beards. In: ZfdA 147 (2018). S. 21-50.

Cramer, Thomas: Der Umgang mit dem Wunderbaren in der Natur. Portenta, Monstra und Prodigia in der Zoologie des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. In: Knowledge, science, and literature in early modern Germany. Hg. von Gerhild Scholz Williams und Stephan K. Schindler. Chapel Hill, NC: Univ. of North Carolina Press, 1996 (Studies in the Germanic languages and literatures 116). S. 151-192.

Daston, Lorraine / Park, Katharine: Wonders and the Order of Nature. New York: Zone Books, 1998.

Dean, James M.: The World grown old in later Medieval Literature. Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1997.

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GR05390#XGR05390 [letzter Zugriff am 30.07.2019].

di Silvio, Paola: Riesen oder Riesenwuchs?! In: Riesen und Zwerge. Hg. von Stiftung Bozener Schlösser. Bozen: Athesia, 2016 (Runkelsteiner Schriften zur Kulturgeschichte 10). S. 57-64.

Die Geschichte Thidreks von Bern. Übers. von Fine Erichsen. Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1922 (Thule 22).

Dietrich-Testimonien des 6. bis 16. Jahrhunderts. Hg. von Elisabeth Lienert. Tübingen: Niemeyer, 2008.

Dinkl, Susanne: Untote, Riesen, Zwerge und Elfen. Zur Konstruktion populären (Aber-) Glaubens seit dem frühen Mittelalter. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2017 (Kulturtransfer 9).

DNP-Gruppe Kiel: Prometheus. In: Der Neue Pauly. Brill Online, 2015. http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1010150 [letzter Zugriff am 05.08.2016.]

Dörrich, Corinna: Konfigurationen des Weges in der Christophorus-Legende. In: ZfdPh 132 (2013). S. 353-382.

Dräger, Paul: Tityos. In: Der Neue Pauly. Brill Online, 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/tityos-e1216260 [letzter Zugriff am 13.05.2015].

Drake Boehm, Barbara: Cult of relics. In: The dictionary of art. Hg. von Jane Turner. Bd. 8. New York: Grove; London: Macmillan [u.a.], 1996. S. 259-261.

Ebenbauer, Alfred: ‚Reinfrid von Braunschweig'. In: VL 7. Sp. 1171-1176.

Ehrismann, Otfrid: Ehre und Mut, Âventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München: Beck, 1995.

Eldevik, Randi: Less than Kind. Giants in Germanic Tradition. In: The Shadow-Walkers. Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous. Hg. von Tom Shippey. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005 (Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance 14). S. 83-110.

Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Rolf Wilhelm Brednich. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2010

Ernst, Ulrich: Otfrid von Weißenburg. In: LexMA 6. Sp. 1557-1559.

Fasbender, Christoph: Eckes Pferd. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 14 (2003/2004). S. 41-53.

Feistner, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden: Reichert, 1995.

Felber, Timo: Zur gegenwärtigen Situation mediävistischer Fiktionalitätsforschung. Eine kritische Bestandsaufnahme. In: ZfdPh 132 (2013). S. 417-444.

Felder, Gudrun: Kommentar zur ‚Crône' Heinrichs von dem Türlin. Berlin[u.a.]: De Gruyter, 2006.

Fisher, Rodney W.: Räuber, Riesen und die Stimme der Vernunft in Hartmanns und Chrétiens ‚Erec'. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 60 (1986). S. 353-374.

Flood, John: Theologi et Gigantes. In: Modern Language Review 4, 62 (1967). S. 654-660.

Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. 16. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Frankis, P. J.: The thematic significance of enta geweorc and related imagery in ‚The Wanderer'. In: Anglo-Saxon England 2 (1973). S. 253-269.

Franz, Leonie: Wahre Wunder: Tiere als Funktions- und Bedeutungsträger in mittelalterlichen Gründungslegenden. Heidelberg: Winter, 2011.

Französisches etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes von Walther von Wartburg. Bd. 4. Basel: Zbinden, 1952.

Freienhofer, Evamaria: Tabuisierung von Zorn als Herrscherhandeln im ‚König Rother'. In: Machtvolle Gefühle. Hg. von Ingrid Kasten. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2010 (Trends in medieval philology 24). S. 87-103.

Freytag, Hartmut: Honorius. In: VL 4. Sp. 122-132.

Friedrich, Udo: Die Zähmung des Heros. Der Diskurs der Gewalt und Gewaltregulierung im 12. Jahrhundert. In: Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent. Hg. von Jan-Dirk Müller und Horst Wenzel. Stuttgart: Hirzel, 1999. S. 149-180.

Friedrich, Udo: Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Fritz, Gerd: Historische Semantik. 2. Auflage. Stuttgart: Metzler, 2006.

Fromm, Hans: Riesen und Recken. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 60 (1986). S. 42-59.

Gereke, Paul: Studien zu Reinfrid von Braunschweig. Halle a. S.: Karras, 1898.

Giloy-Hirtz, Petra: Begegnung mit dem Ungeheuer. In: An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung. München: Fink, 1991 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12). S. 167-209.

Girard, René: Das Heilige und die Gewalt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.

Glauch, Sonja: Fiktionalität im Mittelalter – revisited. In: Poetica 46 (2014). S. 85-139.

Goerlitz, Uta: Literarische Konstruktion (vor-)nationaler Identität seit dem Annolied. Analysen und Interpretationen zur deutschen Literatur des Mittelalters (11.-16. Jahrhundert). Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2007.

Graus, Frantisek: Fälschungen im Gewand der Frömmigkeit. In: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica München 1986. Teil V: Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Fälschung, Realienfälschungen. Hannover: 1988 (MGH Schriften 33). S. 261-282.

Grimm, Ghislaine: Heldendichtung im Spätmittelalter. Überlieferungsgeschichtliche Studien zu den skriptographischen, typographischen und ikonographischen Erscheinungsformen des Rosengarten zu Worms. Wiesbaden: Reichert, 2009 (Imagines medii aevi. Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung 22).

Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie. Göttingen: Dietrich, 1835.

Grossardt, Peter: Einführung, Übersetzung und Kommentar zum Heroikos von Flavius Philostrat. Bd. 2: Kommentar. Hg. von Peter Grossardt. Basel: Schwabe, 2006 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 33).

Grubmüller, Klaus: Etymologie als Schlüssel zur Welt? Bemerkungen zur Sprachtheorie des Mittelalters. In: Verbum et Signum. Festschrift für Friedrich Ohly zum 60. Geburtstag. Bd. 1. Beträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Hg. von Hans Fromm [u.a.]. München: Fink, 1975. S. 209-230.

Haferland, Harald: Fiktionsvertrag und Fiktionssignale, historisch betrachtet. In: Poetica 46 (2014). S. 43-83.

Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ‚Passional'. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2015.

Hammer, Andreas: Riesenkraft und Schöpfungsmacht. Die Funktion der Riesen in Schöpfungsmythen und Gründungserzählungen (Heldenbuchprosa – VafÞruðnismál – Lebor Gabála Érenn – De origine Gigantum). In: Tagungsband zu „Riesen – Entwürfe und Deutungen des Außer/Menschlichen in mittelalterlicher Literatur" [im Druck].

Hartmann, Reinildis: Allegorisches Wörterbuch zu Otfrieds von Weissenburg Evangeliendichtung. München: Fink, 1975.

Haubrichs, Wolfgang: Ein Held für viele Zwecke. Dietrich von Bern und sein Widerpart in den Heldensagenzeugnissen des frühen Mittelalters. In: Theodisca. Beiträge zur althochdeutschen und altniederdeutschen Sprache und Literatur in der Kultur des frühen Mittelalters. Hg. von Wolfgang Haubrichs [u. a.]. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2000 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 22). S. 330-363.

Haubrichs, Wolfgang: Ordo als Form. Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von Weißenburg und in karolingischer Literatur. Tübingen: Niemeyer, 1969.

Haubrichs, Wolfgang: Otfrid von Weißenburg – Übersetzer, Erzähler, Interpret. Zur translativen Technik eines karolingischen Gelehrten. In: Wolfram Studien 14 (1996). S. 13-45.

Haubrichs, Wolfgang: Theodiscus, Deutsch und Germanisch – drei Ethnonyme, drei Forschungsbegriffe. Zur Frage der Instrumentalisierung und Wertbesetzung deutscher Sprach- und Volksbezeichnungen. In: Zur Geschichte der Gleichung „germanisch-deutsch". Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen. Hg. von Heinrich Beck [u.a.]. (Ergänzungsbände zum RGA (34). Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2004. S. 199-228.

Hauck, Karl: Haus- und sippen- gebundene Literatur mittelalterlicher Adelsgeschlechter von Adelssatiren des 11. und 12. Jahrhunderts her erläutert. In: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1933-1959. Hg. von Walter Lammers. Darmstadt: WBG, 1965 (Wege der Forschung 21). S. 165-199.

Haug, Walter: Die Entdeckung der Fiktionalität. In: Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hg. von Walter Haug. Tübingen: Niemeyer, 2003. S. 128-144.

Haug, Walter: Die Zwerge auf den Schultern der Riesen. Epochales und typologisches Geschichtsdenken und das Problem der Interferenzen. In: Haug, Walter: Strukturen als

Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters. Tübingen: Niemeyer, 1989. S. 86-109.

Heinze, Theodor: Mythographi Vaticani. In: Der Neue Pauly. http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e815100 [letzter Zugriff am 05.09.2016].

Heinzle, Joachim: Einführung in die mittelhochdeutsche Dietrichepik. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 1999.

Heinzle, Joachim: Rosengarten zu Worms. In: 2VL 8. Sp. 187-192.

Heldenbuch. Nach dem ältesten Druck in Abbildung. Bd. 2. Kommentarband. Hg. von Joachim Heinzle. Göppingen: Kümmerle, 1981 (Litterae Göppinger Beiträge zur Textgeschichte 75).

Henkel, Nikolaus: Ein Nibelungen-Wandgemälde in Worms. In: Literatur, Geschichte, Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag. Hg. von Nine Robijntje Miedema. Bern [u.a.]: Lang, 2003. S. 137-148.

Henkel, Nikolaus: Theodolus. In: VL 9. Sp. 760-764.

Herder Lexikon. Griechische und römische Mythologie. Götter, Helden, Ereignisse, Schauplätze. 2. Auflage. Freiburg i. Br.: Herder, 1981.

Hervay, Ferenc: Anmerkungen zum Text der Chronik. In: Bilderchronik; Chronicon pictum; Chronica de gestis Hungarorum; Wiener Bilderchronik. Kommentarband Bd. 2. Hg. von Dezsö Decsényi. Hanau a.M.: Dausien, 1968. S. 165-190.

Hervay, Ferenc: Genealogie der Arpaden und Anjou-Könige von Ungarn. In: Bilderchronik: Chronicon Pictum. Chronica de gestis Hungarorum. Wiener Bilderchronik. Bd. 2 Kommentarband. Hg. von Dezsö Dercsényi. Hanau/Main: Dausien, 1968. S. 191f.

Honemann, Volker: Daniel monologisiert, der Riese berichtet, drei Damen erzählen. Aspekte der Figurenrede im ‚Daniel von dem Blühenden Tal' des Stricker. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Harald Haferland. München: Fink, 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19). S. 221-232.

Höttges, Valerie: Typenverzeichnis der deutschen Riesen und riesischen Teufelssagen, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1937 (FF Communications 122).

Hultsch, Friedrich Otto: Griechische und römische Metrologie. Berlin: Weidmann, 1862.

Huot, Sylvia: Outsiders. The Humanity and Inhumanity of Giants in Medieval French Prose Romance. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016.

Idoneität – Genealogie – Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter. Hg. von Cristina Andenna und Gert Melville. Köln: Böhlau, 2015.

Jahn, Bernhard / Heck, Kilian: Genealogie in Mittelalter und Früher Neuzeit. Leistungen und Aporien einer Denkform. In: Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Kilian Heck und Bernhard Jahn. Tübingen: Niemeyer, 2000. S. 1-12.

Johnson, Lesley: Return to Albion. In: Arthurian Literature 13 (1995). S. 19-40.

Kablitz, Andreas: Kunst des Möglichen. Theorie der Literatur. Berlin [u.a.]: Rombach, 2013 (Litterae 190).

Kaske, Robert Earl: Gigas the Giant in ‚Piers Plowman'. In: The Journal of English and Germanic Philology 56,2 (1957). S. 177-185.

Kästner, Hannes: Der großmächtige Riese und Recke Theuton. Etymologische Spurensuche nach dem Urvater der Deutschen am Ende des Mittelalters. In: ZfdPh 110 (1991). S. 68-97.

Keilberth, Thomas: Die Rezeption der antiken Götter in Heinrichs von Veldeke ‚Eneide' und Herborts von Fritzlar ‚Liet von Troye'. Berlin: Freie Univ., Diss., 1975.

Kellner, Beate: Kontinuität der Herrschaft. Zum mittelalterlichen Diskurs der Genealogie am Beispiel des Buches von Bern. In: Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent. Hg. von Jan-Dirk Müller und Horst Wenzel. Stuttgart: Hirzel, 1999. S. 43-62.

Kellner, Beate: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter. München: Fink, 2004.

Kern, Manfred: Antikenrezeption im Mittelalter und in der deutschen Literatur – Ziele und Ergebnisse des Lexikons. In: Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Hg. von Manfred Kern und Alfred Ebenbauer. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2003. I-LXXXVIII.

Kerth, Sonja: ein mittel volck. Helden und Heldenzeit aus der Perspektive der beginnenden Neuzeit. Vergangenheit als Konstrukt: Mittelalterbilder seit der Renaissance. Hg. von Sonja Kerth. Wiesbaden: Reichert, 2012. S. 33-50.

Kerth, Sonja: Gattungsinterferenzen in der späten Heldendichtung. Wiesbaden: Reichert, 2008.

Kiening, Christian: Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. In: Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik. Bd. 5/1. Hg. von Hans-Jochen Schiewer. Bern [u.a.]: Lang, 1997.

Kim, Hyun Jin: The Huns. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016.

Kistler, Renate: Heinrich von Veldeke und Ovid. Tübingen: Niemeyer, 1993.

Klein, Dorothea: Mittelalter. Lehrbuch Germanistik. Stuttgart [u.a.]: Metzler, 2006.

Klein, Thomas: Vorzeitsage und Heldensage. In: Heldensage und Heldendichtung im Germanischen. Hg. von Heinrich Beck. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 1988 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 2). S. 115-147.

Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2002.

Kohlhaas, Emmanuela: Musik und Sprache im gregorianischen Gesang. Stuttgart: Steiner, 2001.

Kolb, Herbert: Der Name des ‚Helden'. Betrachtungen zur Geltung und Geschichte eines Wortes. In: Zeiten und Formen in Sprache und Dichtung. Festschrift für Fritz Tschirch zum 70. Geburtstag. Hg. von Karl-Heinz Schirmer und Bernhard Sowinski. Köln [u.a.]: Böhlau, 1972. S. 384-406.

Koller, Heinrich: Zur Bedeutung des Vokalspiels AEIOU. In: Österreich in Geschichte und Literatur 39 (1995). S. 162-170.

Kottje, Raymund: Hrabanus Maurus. In: LexMA 5. Sp. 144-147.

Kragl, Florian: Die Geschichtlichkeit der Heldendichtung. Wien: Fassbaender, 2010.

Kragl, Florian: Heldenzeit. Interpretationen zur Dietrichepik des 13. bis 16. Jahrhunderts. Heidelberg: Winter, 2013.

Kragl, Florian: Höfische Bösewichte? Antagonisten als produktive Systemfehler im mittelalterlichen Roman. In: ZfdA 141 (2012). S. 37-60.

Kramarz-Bein, Susanne: Die Þiðreks saga im Kontext der altnorwegischen Literatur. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 14 (2003/2004). S. 25-40.

Kranzbühler, Eugen: Worms und die Heldensage. Mit Beiträgen zur Siegel- und Wappenkunde, Münz- und Baugeschichte der Stadt. Worms: Stadtbibliothek, 1930.

Kreyher, Volker-Jeske: Der Hürnen Seyfried. Die Deutung der Siegfriedgestalt im Spätmittelalter. Bern [u.a.]: Lang, 1986 (Information und Interpretation 3).

Kropik, Cordula: Dietrich von Bern, der getreue Eckhart und der Venusberg. Zum Problem der Geschichtlichkeit heroischer Überlieferung in der ‚Heldenbuchprosa'. In: Euphorion 110 (2016). S. 389-419.

Kruse, Mathias: Literatur als Spektakel. Hyperbolische und komische Inszenierung des Körpers in isländischen Ritter- und Abenteuersagas. München: Utz, 2017 (Münchner Nordistische Studien 30).

Kubacska, Andreas: Die Grundlagen der Literatur über Ungarns Vertebraten-Paläontologie. Vom Mittelalter bis 1847. Bd. 1. Übers. von Géza Ferenczy. Budapest: Universitäts-Druckerei Budapest, 1928.

Kühn, Herbert: Geschichte der Vorgeschichtsforschung. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 1976.

Landwehr, Achim: Historische Diskursanalyse. Frankfurt a. M. [u.a.]: Campus-Verlag, 2008.

Lang, Bernhard: Augustin Calmet. Dissertations. Prolégomènes de l'Ecriture sainte (1720). In: Handbuch der Bibelhermeneutiken. Hg. von Oda Wischmeyer. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2017. S. 569-581.

Latacz, Joachim: Titanomachie. In: Der Neue Pauly. Brill Online, 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/titanomachie-e1215850 [letzter Zugriff am 18.12.2015].

Laube, Stefan: Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort – Wunderkammer – Museum. Berlin: Akademie-Verlag, 2011.

Layher, William: Siegfried the Giant: Heroic Representation and the Amplified Body in the Heldenbuch of 1479. In: Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der Amerikanisch-Deutschen Arbeitstagung an der Georg-Universität Göttingen 2002. Hg. von Art Groos und Hans-Jochen Schiewer. Göttingen: V & R unipress, 2004 (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit 1). S. 181-207.

Layher, William: Starkaðr‘s Teeth. In: The Journal of English and Germanic Philology 108/1 (2009). S. 1-26.

Lecouteux, Claude: Eine Welt im Abseits: Zur Niederen Mythologie und Glaubenswelt des Mittelalters. Denelbach: Röll, 2000.

Lecouteux, Claude: Les monstres dans la littérature allemande du Moyen âge. Göppingen: Kümmerle, 1982.

Leuzinger, Sarah: Heroische Anfänge. Narrative Anfangskonstruktionen in ‚Dietrichs Flucht‘ und der ‚Heldenbuchprosa‘. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015 (Philologie der Kultur 10).

Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Hg. von Manfred Kern und Alfred Ebenbauer. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2003.

Lhotsky, Alphons: AEIOV. Die ‚Devise‘ Kaiser Friedrichs III. und sein Notizbuch. In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 60 (1952). S. 155-193.

Liell, Joseph: Der hl. Christophorus in der romanischen Kirche zu Niedermendig. In: Zeitschrift für christliche Kunst 11 (1888). S. 397-401.

Linden, Sarah: Historische Anthropologie. In: Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch. Hg. von Christiane Ackermann und Michael Egerding. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2015. S. 141-167.

Lipp, Wolfgang: Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten. Berlin: Reimer, 1985.

List, Claudia / Blum, Wilhelm: Reliquienkult. In: List, Claudia / Blum, Wilhelm: Sachwörterbuch zur Kunst des Mittelalters. Grundlagen und Erscheinungsformen. Stuttgart [u.a.]: Belser, 1996. S. 282f.

Livesey, Steven John / House, Richard H.: Nimrod the Astronomer. In: Traditio 37 (1981). S. 203-266.

Lühr, Rosemarie: Studien zur Sprache des Hildebrandliedes. Bd. 2: Kommentar. Frankfurt am Main [u.a.]: 1982 (Europäische Hochschulschriften 568).

Macartney, Carslisle A.: The medieval Hungarian historians. A critical and analytical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

Mayer, Maximilian: Titanen und Giganten in der antiken Sage und Kunst. Berlin: Weidmann, 1887.

Mayor, Adrienne: The first fossil hunters. Paleontology in Greek and Roman times. Princeton: Princeton University Press, 2001.

McConnell, Winder: The Wate Figure in Medieval Tradition. Bern [u.a.]: Lang, 1978.

McFadden, Brian: Authority and Discourse in the ‚Liber Monstrorum'. In: Neophilologus 89 (2005). S. 473-493.

Meier, Hans-Rudolf: Heilige, Hünen und Ahnen: Zur Vorgeschichte der Mittelalterarchäologie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Georges Bloch-Jahrbuch des Kunsthistorischen Instituts der Universität Zürich 8 (2001). S. 7-25.

Melville, Gert: Zur Technik genealogischer Konstruktionen. In: Idoneität – Genealogie – Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter. Hg. von Cristina Andenna und Gert Melville. Köln: Böhlau, 2015. S. 293-304.

Menzel, Michael: Die sächsische Weltchronik. Quellen und Stoffauswahl. Sigmaringen: Thorbecke, 1985.

Miedema, Nine: Höfisches und unhöfisches Sprechen im ‚Erec' Hartmanns von Aue. Hg. von Nine Miedema, Monika Unzeitig-Herzog und Franz Hundsnurscher. In: Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik. Tübingen: Niemeyer, 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 36). S. 181-202.

Mohr, Walter: Alexander von Roes. Die Krise in der universalen Reichsauffassung nach dem Interregnum. In: Universalismus und Partikularismus im Mittelalter. Hg. von Paul Wilpert. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 1968 (Miscellanea mediaevalia 5). S. 270-300.

Motif-index of German secular narratives from the beginning to 1400. Hg. von Karin Lichtblau [u.a.]. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2006.

Müller, Jan-Dirk: Sammeln, Zusammenschreiben, Verknüpfen. Zur Heldenbuchprosa. In: Finden – Gestalten – Vermitteln. Schreibprozesse und ihre Brechungen in der mittelalterlichen Überlieferung. Hg. von Eckart Conrad Lutz. Berlin: Schmidt, 2012 (Wolfram-Studien 22). S. 541-561.

Müller, Jan-Dirk: Wandel von Geschichtserfahrung in spätmittelalterlicher Heldenepik. In: Geschichtsbewußtsein in der deutschen Literatur des Mittelalters. Tübingen: Niemeyer, 1985. S. 72-87.

Münkler, Marina: Die monstra in Konrads von Megenberg ‚Buch der Natur'. In: Konrad von Megenberg (1309-1374) und sein Werk. Das Wissen der Zeit. Hg. von Claudia Märtel [u.a.]. München: Beck, 2006 (Beihefte der Zeitschrift für Bayrische Landesgeschichte 31). S. 229-250.

Münkler, Marina: Die Wörter und die Fremden. Die monströsen Völker und ihre Lesarten im Mittelalter. In: Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und

Workshops einer internationalen Frühlingsschule. Hg. von Michael Borgolte. Berlin: Akademie-Verlag, 2010. S. 27-49.

Nickel, Rainer: Nachwort. In: Jacobus de Voragine: Legenda Aurea. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hg. von Rainer Nickel. Stuttgart: Reclam, 1988. S. 269-280.

Nübling, Damaris [u.a.]: Historische Sprachwissenschaft des Deutschen. Eine Einführung in die Prinzipien des Sprachwandels. 3. Auflage. Tübingen: Narr, 2010.

Okken, Lambertus: Kommentar zum Tristan-Roman Gottfrieds von Straßburg. Bd. 1. Amsterdam: Rodopi, 1984.

Orchard, Andy: Pride and prodigies. Studies in the monsters of the Beowulf-manuscript. Cambridge: Brewer, 1995.

Pepin, Ronald E.: The Vatican Mythographers. New York: Fordham University Press, 2008.

Perlitt, Lothar: Riesen im Alten Testament. Ein literarisches Motiv im Wirkungsfeld des Deuteronomismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Pettit, Michael: The Joy in Believing. The Cardiff Giant, Commercial Deceptions, and Styles of Observation in Gilded Age America. In: Isis 97,4 (2006). S. 659-677.

Petzold, L.: Riesen. In: RGA 24. S. 601-606.

Pfeifer, Wolfgang: Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Zitiert nach: https://www.dwds.de/wb/Riese#1 [letzter Zugriff am 12.06.2019].

Pincikowski, Scott E.: Die Riesen im höfischen Roman des Hartmann von Aue. In: Riesen und Zwerge. Hg. von Stiftung Bozener Schlösser. Bozen: Athesia, 2016 (Runkelsteiner Schriften zur Kulturgeschichte 10). S. 99-120.

Plassmann, Alheydis: Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen. Berlin: Akademie-Verlag, 2006 (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 7).

Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht. Tübingen: Mohr, 1992.

Psenner, Elisabeth: Riesen. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 3. Rom [u.a.]: Herder, 1994. Sp. 550-551.

Radek, Tünde: Das Ungarnbild in der deutschsprachigen Historiographie des Mittelalters. Bern [u.a.]: Lang, 2008.

Radek, Tünde: vor e sü [Ungern] cristen wurdent, do hiessent sü die Hünen. Zur Rolle von Abstammungstheorien im Ungarnbild volkssprachiger Chroniken. In: Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2015. S. 558-572.

Reichert, Hermann: Heime in Wilten und in der Thidreksaga. In: Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck. Hg. von Heiko Uecker. Berlin/New York 1994 (Ergänzungsbände zum RGA 11). S. 503-512.

Reynolds, Susan: What Do We Mean by „Anglo-Saxon“ and „Anglo-Saxons“? In: The Journal of British Studies 24(4), 1985. S. 395-414. DOI: 10.1086/385844.

Riha, Ortrun: Die Autorkommentare im ‚Buch der Natur‘ Konrads von Megenberg. In: Konrad von Megenberg (1309-1374): ein spätmittelalterlicher Enzyklopädist im europäischen Kontext. Wiesbaden: Reichert, 2011. S. 113-125.

Röcke, Werner: Historische Anthropologie. In: Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Hg. von Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten. Hamburg: Rowohlt, 2002. S. 35-54.

Roling, Bernd: Der Wal als Schauobjekt. Thomas Bartholin (1616-1680), die dänische Nation und das Ende der Einhörner. In: Zoology in Early Modern Culture: Intersections of Science, Theology, Philology, and Political and Religious Education. Hg. von Karl A. E. Enenkel und Paul J. Smith. Leiden/Boston: Brill, 2014 (Intersections 32). S. 171-195. https://doi.org/10.1163/9789004279179

Rosenfeld, Hans-Friedrich: ‚Christophorus‘. In: VL 1. Sp. 1230-1234.

Rosenfeld, Hans-Friedrich: Der Hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters. Leipzig: Harrassowitz, 1937.

Ruffing, Reiner: Michel Foucault. Stuttgart: UTB, 2010.

Ruh, Kurt: Verständnisperspektiven von Heldendichtung im Spätmittelalter und heute. In: Deutsche Heldenepik in Tirol. König Laurin und Dietrich von Bern in der Dichtung des Mittelalters. Hg. von Egon Kühebacher. Bozen: Athesia, 1979. S. 15-131.

Sahm, Heike: Scrîban, settian endi singan endi seggean forð. Textgenese und Tradierung in der Fiktion des Heliand. In: Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Bruno Quast und Susanne Spreckelmeier. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2017 (Literatur – Theorie – Geschichte 12). S. 41-72.

Sarna, Nahum N.: Psalm XIX and the Near Eastern Sun-God Literature. In: Proceedings of the World Congress of Jewish Studies 1 (1965). S. 171-175.

Scales, Len: The shaping of German identity. Authority and crisis, 1245-1414. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Scheer, Tanja: Aloaden. In: Der Neue Pauly Brill Online. http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/aloaden-e116240 [letzter Zugriff am 13.05.2015].

Schendel, Isaac Smith: Manuscript Comparison and the Characterization of the Giant Ecke in the Middle High German / Early Modern High German ‚Das Eckenlied‘. In: Euphorion 108,3 (2014). S. 279-295.

Schiewer, Regina D.: Die deutsche Predigt um 1200. Ein Handbuch. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2008.

Schmitt, Stefanie: Riesen und Zwerge. Zur Konzeptualisierung des gegnerischen Körpers im ‚Wigalois' Wirnts von Grâvenberg und seinen frühneuzeitlichen Bearbeitungen. In: Körperkonzepte im Arturischen Roman. Hg. von Friedrich Wolfzettel. Tübingen: Niemeyer, 2007. S. 369-381.

Schnyder, Mireille: Der unfeste Text. Mittelalterliche ‚Audiovisualität'. In: Der unfeste Text. Perspektiven auf einen literatur- und kulturwissenschaftlichen Leitbegriff. Hg. von Barbara Sabel und André Bucher. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001. S. 132-153.

Schröter, Felix: Von Kriegerinnen und Gebärmaschinen. Weibliche Figuren in Game of Thrones-Videospielen. In: Die Welt von Game of Thrones. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf George R. R. Martins A Song of Ice and Fire. Hg. von Markus May [u.a.]. Bielefeld: transcript, 2016. S. 193-211.

Schulz, Katja: Riesen. Von Wissenshütern und Wildnisbewohnern in Edda und Saga. Heidelberg: Winter, 2004.

Schulz, Katja: Überlegungen zur Figur des Riesen in den altnordischen Fornaldarsögur und den mittelhochdeutschen Spielmannsepen. In: Arbeiten zur Skandinavistik. 13. Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik. Hg. von Fritz Paul. Bern [u.a.]: Lang, 2000. S. 228-236.

Schulz, Ronny F.: Ecke und Rainouart: Der heidnisch-höfische Riese als Grenzfigur zwischen den Ordnungen. In: (De)formierte Körper 2. Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter. Hg. von Gabriela Atunes, Björn Reich und Carmen Stange. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2014. S. 261-272. https://doi.org/10.17875/gup2014-762.

Schulze, Ursula: Etzel/Atli, I. Deutsche Literatur. In: LexMA 4. Sp. 61-62.

Sepp, Johann Nepomuk: Altbayerischer Sagenschatz zur Bereicherung der indogermanischen Mythologie. München: Stahl, 1876.

Seybold, Klaus: Die Psalmen. Handbuch zum Alten Testament. Hg. von Matthias Köckert und Rudolf Smend. Tübingen: Mohr, 1996.

Skrobucha, Heinz Paul Gerhard: Christus, Christusbild. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 1. Rom [u.a.]: Herder, 1994. Sp. 355-454.

Sowinski, Bernhard: Anmerkungen. In: Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch. Hg. von Bernhard Sowinski. Stuttgart: Reclam, 2006. S. 363-429.

Speyer, Wolfgang: Gigant. In: Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 10. Sp. 1247-1276.

Splett, Jochen: Deutsches Wortfamilienbuch. Bd. 5. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2009.

Stackmann, Karl: Heinrich von Mügeln. In: VL 4. Sp. 815-827.

Steer, Georg: Das ‚Buch von den natürlichen Dingen' Konrads von Megenberg – ein Buch der Natur? In: Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen

Neuzeit. Hg. von Christel Meier. München: Fink, 2002 (Münstersche Mittelalter-Schriften 78). S. 181-188.

Stephens, Walter: De historia gigantum. Theological Anthropology before Rabelais. In: Traditio 40 (1984). S. 43-90.

Stephens, Walter: Giants in those days. Folklore, Ancient History and Nationalism. Lincoln [u.a.]: University of Nebraska Press, 1989.

Stevens, Adrian: Killing giants and translating empires. The History of Britain and the Tristan romances of Thomas and Gottfried. In: Blütezeit: Festschrift für L. Peter Johnson zum 70. Geburtstag. Hg. von Mark Chinca, Joachim Heinzle und Christopher Young. Tübingen: Niemeyer, 2000. S. 409-426.

Störmer-Caysa, Uta: Kleine Riesen und große Zwerge? – Ecke, Laurin und der literarische Diskurs über kurz oder lang. In: Heldendichtung in Österreich – Österreich in der Heldendichtung. 5. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Hg. von Klaus Zatloukal. Wien: Fassbaender, 1999. S. 157-175.

Strong, James: Strong‘s Exhaustive Concordance of the Bible. Nashville: Nelson, 1990. https://biblehub.com/hebrew/1368.htm [letzter Zugriff 16.04.2019].

Summesberger, Herbert. Vom Tropenmeer zur Eiszeittundra. 250 Millionen Jahre Wiener Erdgeschichte. In: Ökosystem Wien. Die Naturgeschichte einer Stadt. Hg. von Roland Berger und Friedrich Ehrendorfer. Wien [u.a.]: Böhlau, 2011. S. 58-87.

Susanek, C.: Hygelac. In: RGA 15. S. 298-300.

Szövérffy, Josef: Die Verhöfischung der mittelalterlichen Legende: Ein Beitrag zur Christophorus-Frage. In: Ders.: Germanistische Abhandlungen. Brookline, MA: Classical Folia Edition, 1977. S. 75-81.

Tanneberger, Tobias: Visualisierte Genealogie – Zur Wirkmächtigkeit und Plausibilität genealogischer Argumentation. In: Handbuch Chroniken des Mittelalters. Hg. von Gerhard Wolf und Norbert H. Ott. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2016. S. 521-542.

Tarantul, Evgen: Elfen, Zwerge und Riesen. Untersuchung zur Vorstellungswelt germanischer Völker im Mittelalter. Bern [u.a.]: Lang, 2001 (Europäische Hochschulschriften 1).

Thenius, Erich / Vávra, Norbert: Fossilien im Volksglauben und im Alltag. Bedeutung und Verwendung vorzeitlicher Tier- und Pflanzenreste von der Steinzeit bis heute. Frankfurt a. M.: Kramer, 1996.

Thomas, H.: Alexander von Roes. In: LexMA 1. Sp. 379.

Thomson, Simon: Grotesque, Fascinating, Transformative: The Power of a Strange Face in the Story of Saint Christopher. In: Essays in Medieval Studies 34 (2019). S. 83-98.

Tiefenbach, Heinrich: Held, Heldensage, Heldendichtung. In: RGA 14. S. 260-282.

Trachsel, Martin: Ur- und Frühgeschichte. Quellen, Methoden, Ziele. Zürich: Orell Füssli Verlag, 2008.

Travis, William: Representing Christ as Giant in Early Medieval Art. Zeitschrift für Kunstgeschichte (1999). S. 167-189.

Tschirch, Fritz: Geschichte der deutschen Sprache. Erster Teil: Die Entstehung der deutschen Sprachgestalt in der Vor- und Frühzeit. Berlin: Schmidt, 1966.

Tuczay, Christa: Zwerge und Riesen. In: Dämonen, Monster, Fabelwesen. Mittelalter-Mythen Bd. 2. Hg. von Ulrich Müller [u.a.]. St. Gallen: UVK, 1999. S. 635-658.

Uehlinger, Christoph: Nimrod. In: Neues Bibellexikon. Bd. 2. Hg. von Manfred Görg. Zürich: Benziger, 1995. Sp. 929-931.

Ulmschneider, Helgard: Die Überlieferung von ‚Thomas III'. In: Thomas von Cantimpré: Liber de naturis rerum. Hg. von Benedikt Konrad Vollmann. Kritische Ausgabe der Redaktion III (Thomas III) eines Anonymus. Bd. 1. Wiesbaden: Reichert, 2017 (Wissensliteratur im Mittelalter 54.1). S. 9-42.

van Beek, Lena: Buchbesprechung zu Tina Marie Boyer: The Giant Hero in Medieval Literature. Leiden, Boston: Brill, 2016 (Explorations in Medieval Culture 2). In: ZfdPh 136/1 (2017). S. 152-157.

van Beek, Lena: der hât mich gemachet sus grôz – Verzauberte Riesen in der mittelhochdeutschen und der mittelenglischen Artusepik. In: Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte 3 (2020). S. 18-27. DOI: 10.26012/mittelalter-21358.

Vávra, Norbert: Riesenknochen von St. Stephan. In: Die Sammlungen an der Universität Wien. https://bibliothek.univie.ac.at/sammlungen/objekt_des_monats/006386.html [letzter Zugriff am 11.01.2019].

Vollmann, Justin: Das Ideal des irrenden Lesers. Ein Wegweiser durch die ‚Krone' Heinrichs von dem Türlin. Tübingen: Basel, 2008 (Bibliotheca Germanica 53).

Vollmann, Konrad Benedikt: Enzyklopädie im Wandel. Thomas von Cantimpré, De natura rerum. In: Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit. Hg. von Christel Meier. München: Fink, 2002 (Münstersche Mittelalter-Schriften 78). S. 169-181.

von See, Klaus: Euhemerismus. In: LexMA 4. Sp. 86-91.

Weinhold, Karl: Der Riese des germanischen Mythus. Wien: Gerold, 1858.

Werner, Friederike: Christophorus. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 5. Rom [u.a.]: Herder, 1973. Sp. 496-508.

Winst, Silke: „Heiden", Riesen, Gotteskrieger*in. Intersektionale Differenzierungsprozesse in den spätmittelalterlichen Prosaepen ‚Herzog Herpin' und ‚Loher und Maller'. In: Abenteuerliche „Überkreuzungen". Vormoderne intersektional. Hg. von Susanne Schul, Mareike Böth und Michael Mecklenburg. Göttingen: V & R unipress, 2017. S. 193-220.

Wohlgemuth, Fritz: Riesen und Zwerge in der altfranzösischen erzählenden Dichtung. Stuttgart: Bonz, 1906.

Wolf, Klaus: Astronomie für Laien? Neue Überlegungen zu den Primärrezipienten der ‚Deutschen Sphaera' Konrads von Megenberg. In: Konrad von Megenberg (1309-1374): ein spätmittelalterlicher Enzyklopädist im europäischen Kontext. Wiesbaden: Reichert, 2011. S. 313-325.

Wolf, Ludwig / Schröder, W.: Heinrich von Veldeke. In: VL 3. Sp. 899-918.

Wood, Christopher S.: Maximilian als Archäologe. In: Maximilians Ruhmeswerk. Künste und Wissenschaften im Umkreis Kaiser Maximilians I. Hg. von Jan-Dirk Müller und Hans-Joachim Ziegeler. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 2015 (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 190). S. 131-184.

Wyss, Ulrich: Die Wunderketten in der ‚Crône'. In: Die mittelalterliche Literatur in Kärnten. Vorträge des Symposions in St. Georgen/Längsee. Hg. von Peter Krämer. Wien: Halosar, 1980. S. 269-291.

Zender, Matthias: Christophorus. In: Enzyklopädie des Märchens 2. Sp. 1405-1411.

Zimmer, Stephan: Teutonen. In: RGA 30. Sp. 368-369.

Zimmermann, Julia: Anderwelt – mythischer Raum – Heterotopie. Zum Raum des Zwerges in der mittelhochdeutschen Heldenepik. In: Heldenzeiten – Heldenräume. Wann und wo spielen Heldendichtung und Heldensage? 9. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Hg. von Johannes Keller. Wien: Fassbaender, 2007. S. 195-220.

9.4. Abbildungsverzeichnis

Titelblatt

Drimmer, Sonja: Photo of British Library Harley MS 838, fol. 33v. „This scribe, while rubricating, decided it was important that we understand the relative sizes of Guy of Warwick and Colbrand the Giant." Tweet am 23.06.2019. Mit freundlicher Erlaubnis Sonja Drimmers verwendet.
https://twitter.com/Sonja_Drimmer/status/1142792553068212230 [letzter Zugriff am 19.07.2019].

Kapitel 1

Abb. 1: Photo of the Cardiff Giant while on display at the Bastable in Syracuse, NY. Circa 1869. New York State Historical Association Library, 26.09.2011.
https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Cardiff_Giant.png [letzter Zugriff am 31.07.2019].

Kapitel 2

Abb. 1: Nachzeichnung ‚Millstätter Genesis'. In: Genesis und Exodus nach der Millstätter Handschrift. Bd. 1. Einleitung und Text. Hg. von Joseph Diemer. Wien: 1862. S. 32.

Abb. 2: ‚Weltchronik' Heinrichs von München. New York, The Morgan Library, MS M.769, fol. 28v. http://ica.themorgan.org/manuscript/thumbs/143938 [letzter Zugriff am 09.05.2019].

Abb. 3: ‚Weltchronik' Heinrichs von München. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. germ. fol. 1416, fol. 27r. https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN717868990&PHYSID=PHYS_0001&DMDID= [letzter Zugriff am 09.05.2019].

Abb. 4: ‚Weltchronik'. Kassel, Universitätsbiblothek, 2° Ms. Theol. 4, fol. 28r. http://www.mr1314.de/8313; http://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer/image/1327497757900/59/ [letzter Zugriff am 09.05.2019].

Kapitel 4

Abb. 1: ‚Straßburger Heldenbuch' In: Heldenbuch. Nach dem ältesten Druck in Abbildung. Bd. 2. Kommentarband. Hg. von Joachim Heinzle. Göppingen: Kümmerle, 1981 (Litterae Göppinger Beiträge zur Textgeschichte 75), fol. 245r.

Abb. 2: ‚Straßburger Heldenbuch' Ebd. fol. 249r.

Kapitel 5

Abb. 1: Christophorus in der Kirche St. Cyriakus in Mendig, Eifel. Fotografiert von Robert Janke. In: Manfred Böckling: Die Pfarrkirche St. Cyriakus in Mendig. Rheinischer Verein für Denkmalschutz und Landespflege, Köln 2007. S. 15. Mit freundlicher Erlaubnis Manfred Böcklings verwendet.

Abb. 2: Fresko des Heiligen Christophorus an der Nordseite der Kirche St. Johann in Taufers. Älteste Abbildung des Heiligen Christophorus in Tirol. https://de.wikipedia.org/wiki/St.-Johann-Kirche_%28Taufers_im_M%C3%BCnstertal%29#/media/Datei:Christopherus_St_Johann_Taufers.JPG [letzter Zugriff am 19.07.2019].

Kapitel 7

Abb. 1: Menschliches Skelett und Mammutskelett, als Zweibeiner arrangiert. In: Mayor: The first fossil hunters. S. 123, Abb. 3.5, Copyright A. Mayor, mit freundlicher Erlaubnis der Autorin verwendet.

Abb. 2: Femur eines Mammuts. Länge: 86 cm. Beiderseits beschriftet: „AEIOV" bzw. „1443". https://bibliothek.univie.ac.at/sammlungen/objekt_des_monats/006386.html Geologisches Archiv, Universität Wien [letzter Zugriff am 14.01.2019].

Abb. 3: Angeketteter ‚Riesenknochen'. Mineralogische Abteilung des Ungarischen Nationalmuseums. In: Kubacska: Ungarns Vertebraten-Paläontologie. S. 90.

Universität Hamburg

Fakultät für Geisteswissenschaften

EINLADUNG

zu einer

DISPUTATION

am Dienstag, den 11. Februar 2020 um 12.15 Uhr

in Raum8026 im Überseering 35 in 22297 Hamburg

Bewerberin:	**Lena van Beek**
Promotionsfach:	**Germanistik**
Titel der Dissertation:	**„Riesen in der Literatur des Mittelalters"**
Prüfungskommission:	**Prof.Dr. Bernhard Jahn** **Prof. Dr. Julia Weitbrecht (Uni Kiel)** **Prof. Dr. Martin Baisch**

Die Disputation ist universitätsöffentlich.
gez. Prof. Dr. Frank Nikulka, Promotionsausschussvorsitzender